سہ ماہی

مجلہ بحث ونظر

حیدرآباد

شمارہ نمبر : ۱۰۷/۷	جنوری - مارچ ۲۰۱۷ء	ربیع الثانی - جمادی الاخری ۱۴۳۸ھ

زرِ تعاون

اندرون ملک

ایک شمارہ:40روپے

سالانہ:150، بذریعہ رجسٹری:200

سہ سالہ:450، بذریعہ رجسٹری:550

بیرونِ ملک

ایشیائی ممالک کیلئے سالانہ:20امریکی ڈالر

یورپ، امریکہ، افریقہ کے لئے :

سالانہ:30امریکی ڈالر

ترسیل زر اور خط وکتابت کا پتہ

Khalid Saifullah Rahmani, Baitul Hamd, H.No:16-182/1, Quba Colony, Po:Pahadi Shareef, Hyd. A.P 500005, Ph: 9989709240 E-mail: ksrahmani@yahoo.com

چیک / ڈرافٹ پر صرف:"Khalid Saifullah" لکھیں

کمپیوٹر کتابت: محمد نصیر عالم سبیلی ''العالم'' اُردو کمپیوٹرس، حیدرآباد، فون نمبر:9959897621 91+

فہرست مضامین

● افتتاحیہ	مدیر	۳
◆ مقاصدِ شریعت اوران کی تجدد پسندانہ تطبیقات	مولاناحبیب الرحمٰن قاسمی	۴
◆ فقاہت راوی کی شرط اوراحناف کے موقف کی وضاحت	مولاناعبیداختررحمانی	۱۹
◆ مروجہ نظامِ شہریت اور پناہ گزینوں کے حقوق	مولانااحمدنورعینی	۴۷
◆ تعلیم وتدریس — آداب واحکام	مولانااحسان الحق مظاہری	۶۱
◆ بچوں کی تعلیم وتربیت — والدین، سماج کی ذمہ داریاں	مولاناشاہدعلی قاسمی	۷۲
◆ علم وادب کی ریاست کے بادشاہ — حضرت مولاناریاست علی بجنوریؒ	خالدسیف اللہ رحمانی	۹۲

● ● ●

بسم اللہ الرحمن الرحیم

افتتاحیہ

سپریم کورٹ نے تین طلاق کے سلسلہ میں اپنا فیصلہ سنا دیا ہے، جو ۳۹۵ رصفحات پر مشتمل ہے، اس مقدمہ کا آغاز بالکل عجیب انداز پر ہوا، حقیقت یہ ہے کہ ہندو قانون میراث کے تحت ہندو لڑکی کو اپنے باپ کے بعض متروکات میں حصہ نہیں ملتا تھا، ۲۰۰۵ء میں اس غلطی کی اصلاح کی گئی، اسی بنیاد پر ایک ہندو خاتون پھول وتی اپنے بھائیوں کے خلاف عدالت میں گئی، ہائی کورٹ نے اس کے حق میں فیصلہ دیا اور ۲۰۰۵ء کے ترمیم شدہ قانون کے مطابق والد کے ترکہ میں جو حصہ ملنا چاہئے تھا اس کے دینے کا حکم دیا، بھائیوں نے اس کے خلاف سپریم کورٹ میں اپیل دائر کی اور وہاں فیصلہ اُلٹ گیا، پھول وتی نے ہائی کورٹ کے فیصلہ کے تحت جو حق پایا تھا، اس سے محروم ہوگئیں، یہ فیصلہ کیا تھا جسٹس آدرش کمار گوئیل اور رَانل آر دوے نے۔

عجیب بات ہے کہ جج صاحبان ایک ہندو خاتون کو تو فطری انصاف نہیں دلا سکے؛ لیکن انھیں مسلمان عورتوں پر رحم آ گیا اور انھوں نے ایک بالکل غیر متعلقہ بات کہہ دی کہ عورتوں کے حق میں مسلم قوانین بھی غیر منصفانہ ہیں؛ اس لئے مفاد عامہ کے تحت اس پر مقدمہ چلنا چاہئے، پھر کیا تھا سنگھ پریوار کے اشارہ پر بعض نام نہاد مسلم خواتین نے عدالت میں تین طلاق، حلالہ اور تعدد ازدواج کے خلاف دعویٰ دائر کر دیا، عجیب بات ہے کہ ان میں بعض خواتین وہ ہیں کہ جن کے شوہر ہندو ہیں اور ان کی شادی ہندو میریج ایکٹ کے تحت ہوئی ہے، پھر میڈیا نے ایسا تأثر دیا کہ گویا تمام مسلم خواتین ایسی ہی سوچ رکھتی ہیں؛ حالاں کہ یہ بالکل خلاف واقعہ ہے، آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ نے جب دستخطی مہم چلائی تو چھ کروڑ کے قریب مسلمان مردوں اور عورتوں نے تحریری طور پر اپنا نقطۂ نظر پیش کیا کہ وہ مسلم پرسنل لا کے حامی ہیں، جن میں ساڑھے تین کروڑ کے قریب دستخط خواتین کے تھے، میڈیا والوں کو مسلم سماج سے الگ تھلگ چند عورتوں کا موقف تو نظر آیا؛ لیکن کروڑوں مسلمان عورتوں کی طرف سے قانون شریعت کی تائید نظر نہیں آئی۔

اس میں مسلمانوں کے لئے یہ سبق ہے کہ وہ معاشرتی زندگی سے متعلق اپنے مقدمات سرکاری عدالتوں میں نہ لے جائیں؛ بلکہ دار القضاء و شرعی پنچایتوں، معتبر ملی تنظیموں اور اداروں کے ذریعہ اپنے معاملات کو حل کریں اور ایسا مزاج بن جائے کہ اگر اس طرح کا نزاع پیدا ہو تو خود سماج لوگوں کو اس بات پر مجبور کر دے کہ وہ اپنے معاملات کو ملی اداروں کے پاس لے جائیں اور اس کے فیصلے پر قناعت کریں، جب تک مسلمان یہ نہیں کریں گے، وہ اس صورت حال کا مقابلہ کرنے سے قاصر رہیں گے، جب ہم عدالتوں میں جاتے ہیں تو عدالتوں کو اپنے طور پر قرآن مجید کی تفسیر اور احادیث کی تشریح کرنے کا موقع ملتا ہے اور دروغ گو ذرائع ابلاغ مسلمانوں کو رُسوا کرتے ہیں، وباللہ التوفیق۔

خالد سیف اللہ رحمانی
(بیت الحمد، شاہین نگر، حیدرآباد)

۳رذوالحجہ ۱۴۳۸ھ
۲۶راگست ۲۰۱۷ء

مقاصد شریعت اور ان کی تجدد پسندانہ تطبیقات

مولانا حبیب الرحمٰن قاسمی •

اللہ رب العالمین نے پوری کائنات کو منصوبہ بند طریقہ سے ایک خاص مقصد کے تحت بنایا ہے، اس نے کائنات کی کوئی چیز عبث پیدا نہیں کیا، ہر ہر چیز کی پیدائش میں ایک خاص مقصد اور حکمت پائی جاتی ہے، فرمان رب ہے: ''وَمَا خَلَقْنَا السَّمَآءَ وَالْاَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا '' (۱) ''اور ہم نے آسمان اور زمین اور جو کچھ ان کے درمیان ہے، انھیں بے کار نہیں بنایا'' عالم انسانیت کی رہنمائی کے لئے اللہ تعالیٰ نے انبیاء ورسل بھیجے، اور کتابیں نازل فرمائیں، سب سے آخری رسول خاتم النبیین ﷺ مبعوث کئے گئے اور آپ ﷺ پر آخری ہدایت نامہ قرآن مجید نازل کیا گیا، اللہ تعالیٰ نے آپ ﷺ پر جو دین وشریعت نازل فرمایا، وہ بھی بے مقصد نہیں، اہل علم نے احکام شریعت کے اسرار وحکم پر مبنی کتابیں تصنیف فرمائی ہیں، تیسری صدی ہجری کے عالم دین ابوعبد اللہ محمد بن ترمذی حکیم جن کی شناخت ایک صوفی اور فلسفی کے طور پر پائی جاتی ہے، آپ ان قدیم ترین علماء میں سے ہیں جنھوں نے لفظ مقاصد کا استعمال کیا ہے، اسرار صلوٰۃ کے موضوع پر آپ کی کتاب ہے: ''الصلاۃ ومقاصدھا'' اسرار حج کے موضوع پر ان کی کتاب ہے: ''الحج واسرارہ'' اسرار شریعت کے موضوع پر شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کی شہرۂ آفاق کتاب حجۃ اللہ البالغۃ ہے، اسرار وحکم کے ذریعہ شرعی احکام کے بارے میں ایک گونہ اطمینان حاصل ہوتا ہے کہ رب حکیم نے بندوں کو یوں ہی شرعی احکام کا مکلف نہیں بنایا؛ بلکہ اس نے شرعی احکام میں برکات وثمرات اور فوائد ومقاصد رکھے ہیں؛ البتہ یہ مقاصد ومصالح حکم شرعی کے دلائل نہیں ہیں۔

کیا مقاصدِ شریعت تشریع کی اساس ہیں؟

متاخرین فقہاء بالخصوص انیسویں صدی کے بعد کے فقہاء نے مقاصد شریعت کو نئے مسائل کے حل کے لئے بڑی اہمیت دی ہے، نئے مسائل میں اجتہاد کے منہج کو مقاصد شریعت کے ذریعہ نئی جہت دی ہے، یہاں تک کہ

• استاذ: المعہد العالی الاسلامی حیدرآباد۔

(۱) سورہ ص: ۲۸۔

اجتہاد کے لئے مقاصد شریعت کو ایک اہم اساس قرار دیا ہے، یہی وجہ ہے کہ موجودہ دور کے بعض فقہاء، مقاصد شریعت کو ایک مستقل علم کا درجہ دینے پر زور دے رہے ہیں، وہ حالات اور زمانوں کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ شریعت کے مقاصد میں تنوع اور توسع کے قائل ہیں، وہ شرعی احکام میں استقرائی عمل کے ذریعہ اس نتیجہ تک پہنچتے ہیں کہ تمام شرعی احکام کا ایک کلی مقصد ہے، جسے ام المقاصد کہا جا سکتا ہے، اور وہ ہے، جلب منفعت اور دفعِ مضرت، یعنی دنیوی واُخروی فوائد ومصالح کا حصول اور دنیوی واُخروی نقصانات کو دفع کرنا، اور تشریع کے لئے یہی بنیاد ہے، اسی طرح مختلف شرعی احکام کے الگ الگ مقاصد ہیں، اور بعینہ وہی مقاصد شرعی احکام کے لئے بنیاد کی حیثیت رکھتے ہیں، کہ اگر وہ مقاصد پورے ہوتے ہوں، یا ان مقاصد کے پورے ہونے کا غالب گمان ہو تو وہ احکام ہوں گے ورنہ وہ احکام نہ ہوں گے۔

قرآنی آیات سے استدلال

وہ کہتے ہیں کہ شرعی احکام کے کچھ فوائد ومصالح ہوا کرتے ہیں، جو اصل مقصود ہوتے ہیں، اللہ تعالیٰ نے خاتم النبیین ﷺ کو منصب رسالت پر فائز کرنے کا مقصد بیان فرمایا: ''وَ مَآ اَرۡسَلۡنٰكَ اِلَّا رَحۡمَةً لِّلۡعٰلَمِيۡنَ ''(۱) ''اور ہم نے آپ ﷺ کو سارے جہاں والوں کے لئے محض رحمت بنا کر بھیجا'' اور نزولِ قرآن کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ''وَ نُنَزِّلُ مِنَ الۡقُرۡاٰنِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَّ رَحۡمَةٌ لِّلۡمُؤۡمِنِيۡنَ ''(۲) ''اور ہم قرآن کی جو آیتیں نازل کرتے ہیں، وہ مؤمنین کے لئے شفاء ورحمت ہیں'' یہ آیتیں دلالت کرتی ہیں کہ شریعت کے مقاصد ہوتے ہیں، اسی طرح مختلف شرعی احکام کے الگ الگ مقاصد ہوتے ہیں، جیسے حج کی مشروعیت کا مقصد اللہ تعالیٰ نے بیان فرمایا: ''لِّيَشۡهَدُوۡا مَنَافِعَ لَهُمۡ ''(۳) ''تا کہ لوگ اپنی نفع بخش چیزوں کا مشاہدہ کریں'' شراب اور جوا کی حرمت کا مقصد یہ بیان فرمایا کہ لوگوں کے درمیان عداوت اور نفرت نہ پیدا ہو، ارشاد ربانی ہے: ''اِنَّمَا يُرِيۡدُ الشَّيۡطٰنُ اَنۡ يُّوۡقِعَ بَيۡنَكُمُ الۡعَدَاوَةَ وَالۡبَغۡضَآءَ فِى الۡخَمۡرِ وَالۡمَيۡسِرِ ''(۴) ''شیطان تو یہی چاہتا ہے کہ شراب اور جوا کے ذریعہ تمہارے درمیان دشمنی اور نفرت ڈال دے'' جن وانس کی تخلیق کا مقصد خالق کی بندگی ہے: ''وَمَا خَلَقۡتُ الۡجِنَّ وَالۡاِنۡسَ اِلَّا لِيَعۡبُدُوۡنِ ''(۵) ''ہم نے جن وانس کو محض اپنی بندگی کے لئے پیدا کیا'' تیمم کی مشروعیت کا مقصد مؤمنین کی تطہیر، مشقت کو دفع کرنا اور اتمام نعمت ہے: ''مَا يُرِيۡدُ اللّٰهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُمۡ مِّنۡ حَرَجٍ وَّ لٰـكِنۡ يُّرِيۡدُ لِيُطَهِّرَكُمۡ وَلِيُتِمَّ نِعۡمَتَهٗ عَلَيۡكُمۡ ''(۶) ''اللہ یہ نہیں چاہتا کہ تم پر تنگی

(۱) الانبیاء:۱۰۷۔ (۲) الاسراء:۸۲۔ (۳) الحج:۲۸۔
(۴) المائدۃ:۹۱۔ (۵) الذاریات:۵۶۔ (۶) المائدۃ:۶۔

ڈال دے؛ البتہ وہ یہ چاہتا ہے کہ تم کو پاک کردے اور تم پر اپنی نعمت پوری کردے'' روزے کی فرضیت کا مقصد بندوں میں تقویٰ کی صفت پیدا کرنا ہے: ''كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ ''(۱) ''تم سب لوگوں پر روزے فرض کئے گئے، جیسا کہ ان لوگوں پر فرض کئے گئے تھے جو تم سے پہلے گزر چکے ہیں، اُمید ہے کہ تم پرہیزگار بن جاؤ گے'' اور نماز کا مقصد بے حیائی اور برائی سے روکنا ہے: ''اِنَّ الصَّلٰوةَ تَنْهٰى عَنِ الْفَحْشَآءِ وَ الْمُنْكَرِ ''(۲) ''بے شک نماز بے حیائی اور برائی سے روکتی ہے'' ان آیات کے علاوہ مزید متعدد آیات ہیں، جن میں اللہ تعالیٰ نے شرعی احکام کے مقاصد بیان فرمائے ہیں، اور شرعی احکام سے یہی مقاصد مطلوب ہیں؛ لہٰذا نئے مسائل میں حکم شرعی معلوم کرنے کے لئے احکام شریعت کے مقاصد پر نظر رکھنا ضروری ہے۔

غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ مذکورہ آیات میں شرعی احکام کے جو مقاصد بتلائے گئے ہیں وہ درحقیقت ان احکام کے نتائج ہیں، یعنی ان احکام پر عمل کرنے سے یہ نتائج حاصل ہوتے ہیں، یہ نتائج تابع ہیں شرعی احکام کے، جس کا تقاضہ ہے کہ شرعی احکام اپنے دلائل کی بنا پر ثابت ہوں گے، چاہے نتائج حاصل ہوں یا نہ ہوں، ایسا نہیں ہوسکتا کہ جہاں نتائج حاصل نہ ہوں، وہاں احکام بھی ثابت نہ ہوں، مثلاً شراب اور جوا کی حرمت کا مقصد آپس میں دشمنی اور نفرت کرنے سے روکنا ہے، تو ایسا نہیں ہوسکتا کہ جہاں آپسی عداوت اور نفرت پیدا ہونے کا اندیشہ نہ ہو وہاں حرمت نہ ہوگی، اسی طرح تیمم کی مشروعیت کا مقصد مشقت سے بچانا ہے؛ لہٰذا جس عمل میں مشقت ہوگی، اس کی مشروعیت ختم ہوجائے گی، احکام شریعت کی بنیاد علتوں پر ہوتی ہے نہ کہ ان نتائج پر جو احکام شریعت پر عمل کرنے سے حاصل ہوتے ہیں۔

مقاصد شریعت اور مقاصد احکامِ شریعت

بعثتِ نبوی کا مقصد سارے عالم کے لئے رحمت ہے، اسی طرح نزول قرآن کا مقصد مؤمنین کے لئے شفاء اور رحمت ہے، یہ کلی طور پر شریعت کے مقاصد ہیں، شریعت کے ہر ہر حکم کے یہ مقاصد نہیں؛ کیوں کہ نص میں ایسی کوئی دلالت نہیں پائی جاتی کہ جو کلی طور پر شریعت کے مقاصد ہیں، وہ احکام شریعت کے بھی مقاصد ہیں، متعدد نصوص میں الگ الگ شرعی احکام کے بھی مقاصد بتلائے گئے ہیں، جس حکم کا جو مقصد بتلایا گیا ہے، وہ بس اسی کے ساتھ خاص ہے، وہ مقصد کسی دوسرے حکم کا نہیں ہوسکتا اور نہ وہ کلی طور پر شریعت کا مقصد ہوسکتا ہے۔

حفظ دین ارتداد کی حرمت کا مقصد ہے، اور اس کے لئے شریعت نے قتل کی سزا رکھی ہے، (۳) حفظ عقل حرمت شراب کا مقصد ہے، اور اس کے لئے کوڑے کی سزا رکھی گئی ہے، (۴) حفظ نسل حرمت زنا کا مقصد ہے،

---

(۱) البقرۃ: ۱۸۳۔ (۲) العنکبوت: ۴۵۔ (۳) الاحکام للآمدی: ۳/ ۲۷۴۔ (۴) حوالۂ سابق۔

اوراس کے لئے شرع نے رجم یا جلد کی سزا رکھی ہے، (۱) حفظ مال چوری کی حرمت کا مقصد ہےاوراس کے لئے قطع ید کی سزا رکھی گئی ہے، (۲) حفظ عز وشرف حرمت قذف کا مقصد ہے اور ۸۰ کوڑے مارنا اس کی سزا رکھی گئی ہے، حفظ امن فساد فی الارض کی حرمت کا مقصد ہے، اور قتل یا پھانسی دینا یا مخالف سمت سے ہاتھ پاؤں کاٹنا اس کی سزا رکھی گئی ہے، حفظ وحدتِ اُمت تفریق بین المسلمین کی حرمت کا مقصد ہے، اوراس کے لئے باغیوں سے قتال کا حکم رکھا گیا ہے، یہ سارے الگ الگ احکام کے مقاصد ہیں، یہ کلی طور پر شریعت کے مقاصد نہیں ہیں؛ کیوں کہ کوئی نص اس پر دلالت نہیں کرتی۔

جلبِ منفعت اور دفعِ مضرت

بعض علماءِ اُصولِ فقہ یہ کہتے ہیں کہ تمام شرعی احکام کا مقصد جلب منفعت یا دفع مضرت ہے، اس کی دلیل نص اور اجماع ہے، وہ فرماتے ہیں کہ فقہاء کا اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ کے احکام حکمت اور مقصود سے خالی نہیں، اور شریعت کے احکام کا جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا مقصود جلب منفعت ہے یا دفع مضرت، منفعت سے دنیوی واُخروی دونوں منافع مراد ہیں، مضرت سے بھی مراد دنیوی اور اُخروی دونوں منافع ہیں؛ اسی طرح منفعت اور مضرت کا مفہوم، عقلی منفعت ومضرت نہیں ہے، جسے ایک انسان اپنی عقل سے اخذ کرلے اوراس پر حکمِ شرع کا انطباق کرلے، اس طرح تو شریعت انسانی خواہشات کا مجموعہ بن کر رہ جائے گی، جلب منفعت اور دفع مضرت کے مقصود ہونے پر دلیل اس طرح اخذ کی جاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: ''وَمَآ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِيْنَ'' (۳) ''اور ہم نے آپ کو سارے جہاں والوں کے لئے محض رحمت بنا کر بھیجا'' اور حدیث میں ہے: ''لا ضرر ولا ضرار فی الاسلام'' (۴) ''اوراسلام میں نقصان اُٹھانا ہے اور نہ نقصان پہنچانا'' ان نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کا کوئی حکم حکمت اور مقصود سے خالی ہو تو یہ تقاضۂ رحمت کے خلاف ہے، اسی طرح یہ بندوں کے حق میں ضرر محض ہوگا، فقہاء کہتے ہیں کہ جلب منفعت اور دفع مضرت کلی طور پر احکام شریعت کے لئے علت ہیں، اور یہ ہر ہر حکم شرعی کے لئے بھی علت ہیں؛ البتہ یہ شرط ہے کہ اسی مصلحت کو علت قرار دیا جائے گا جس کا مصلحت ہونا کسی نص سے ثابت ہو، (۵) علامہ شاطبیؒ نے بھی کہا ہے کہ شریعت بندوں کے مصالح کے لئے ہیں، اور استقراء یعنی مختلف شرعی احکام میں تتبع وتدبر کرنے کے بعد یہ واضح ہوتا ہے کہ شرعی احکام بندوں کے مصالح کے لئے ہیں اور وہ مصالح جلب منفعت ہیں یا دفع مضرت؛ لہٰذا جہاں دفع مفسدہ کے مقابلہ میں جلب منفعت غالب ہو، وہاں

---

(۱) الاحکام للآمدی: ۳/ ۲۷۴۔ (۲) حوالۂ سابق۔ (۳) الانبیاء: ۱۰۷۔
(۴) رواہ الطبرانی فی معجم الوسیط، عن جابر بن عبداللہ۔ (۵) الاحکام لاصول الاحکام للآمدی: ۲۸۴۔

جلب منفعت ہی شرعاً مقصود ہوگی، اسی طرح جہاں جلب منفعت کے مقابلہ میں دفع مضرت غالب ہو وہاں دفع مضرت ہی شرعاً مقصود ہوگی: ''وھی ان وضع الشرائع انما ھو لمصالح العباد فی العاجل و الاٰجل معاً''(۱)
وہ مزید فرماتے ہیں کہ عادات میں اصل معانی کی طرف التفات کرنا ہے، اور یہ کہ استقراء کے ذریعہ معلوم ہوتا ہے کہ احکام میں شارع کا قصد بندوں کے مصالح ہیں، اور ہم دیکھتے ہیں کہ مادی احکام مصالح کے گرد گردش کرتے ہیں؛ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ درہم کو درہم کے بدلہ اُدھار فروخت کرنے کی ممانعت ہے؛ لیکن بطور قرض ایک درہم کو ایک درہم کے بدلہ دینے کی ممانعت نہیں؛ کیوں کہ یہاں مصلحت پائی جاتی ہے، اسی طرح قتل نفس حرام ہے؛ لیکن قصاص میں قاتل کو قتل کرنا حد شرعی ہے، کافر ذمی کو قتل کرنا حرام ہے؛ لیکن میدان جہاد میں کافر حربی کو قتل کرنا عبادت ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عبادات میں مقصود معانی ہوتے ہیں نہ کہ نصوص۔

دلائل کا جائزہ

جلب منفعت اور دفع مضرت کلی طور پر اسلامی شریعت کے لئے علت ہے اور ہر ہر حکم شرعی کے لئے بھی وہ علت ہے، اس بات کی دلیل عقل سے ہوگی یا شرع سے، اگر عقل سے ہے تو پھر اس کی کوئی اہمیت نہیں، اس لئے کہ یہاں موضوع اللہ کے عادل ہونے پر ایمان کا نہیں ہے کہ اللہ کے عادل ہونے کا تقاضہ ہے کہ اس کے احکام بندوں کے لئے جلب منفعت اور دفع مضرت کے لئے ہوں؛ بلکہ موضوع یہاں احکام شرعیہ اور ان کی علتیں ہیں، اس موضوع کا تعلق تشریع احکام سے ہے، نہ کہ ایمان بالشریعہ سے؛ لہٰذا علماء توحید کے ان مباحث کے لئے یہ مقام نہیں، کہ اللہ تعالیٰ کے افعال معلل ہیں، اور یہ کہ وہ حکیم ہے، اور اس کا کوئی فعل حکمت ومقصد سے خالی نہیں، بندوں کو احکام شرعیہ کا مکلف بنانا بھی حکمت ومصلحت سے خالی نہیں؛ لہٰذا اس سے یہ استدلال کرنا کہ جلب منفعت اور دفع مضرت احکام شریعت کے لئے علت ہے، درست نہیں۔

اس مسئلہ میں نص قرآنی سے استدلال بھی درست نہیں؛ کیوں کہ جو نصوص بطور دلیل کے پیش کئے جاتے ہیں وہ اس بات پر دلالت نہیں کرتے کہ جلب منفعت اور دفع مضرت احکام شریعت کے لئے علت ہیں، نص قرآنی: ''وَ مَآ اَرۡسَلۡنٰکَ اِلَّا رَحۡمَۃً لِّلۡعٰلَمِیۡنَ''(۲) رسول اللہ ﷺ کے رحمت عالم ہونے میں اس بات کا اظہار نہیں ہے کہ یہ جلب منفعت اور دفع مضرت کے لئے ہے؛ البتہ التزامی طریقہ پر یہ دلالت پائی جاتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی بعثت رحمت ہے، اور رحمت کا تقاضہ ہے کہ احکام جلب منفعت اور دفع مضرت کے لئے ہو؛ لیکن اس سے تو بس یہ ثابت ہوتا ہے کہ بعثت رسول کا نتیجہ رحمت ہے، اور رحمت ہونا جلب منفعت اور دفع مضرت کے لئے ہی ہوسکتا ہے،

(۱) الموافقات للشاطبی: ۲/۹۔ (۲) الانبیاء: ۱۰۷۔

یہ تکلیف شریعت کا نتیجہ ہے، اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ تشریع کے لئے علت ہے، اور ''**رحمتی وسعت کل شیء**''(۱) یہ آیت اس موضوع سے متعلق ہی نہیں ہے، اس میں تو بس اللہ تعالیٰ کی رحمت کی وسعت کا تذکرہ ہے، اس میں نہ تو بعثت نبوی کا تذکرہ ہے اور نہ بندوں کو شریعت کا مکلف بنانے کا اور حدیث ''**لا ضرر ولا ضرار فی الاسلام**''(۲) ''اسلام میں نقصان اُٹھانا ہے اور نہ نقصان پہنچانا ہے'' اس میں دین اسلام سے ضرر کی نفی کی گئی ہے، اور ضرر کی نفی مصلحت کے وجود کا تقاضہ نہیں کرتا ہے؛ کیوں کہ ایسا ہوسکتا ہے کہ ضرر نہ پایا جائے اور نفع بھی نہ پایا جائے، اور حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ جس چیز سے ضرر لاحق ہو، اس کا تعلق اسلام سے نہیں، اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اسلام میں نفع ہے، نہ منطوق کلام سے اور نہ مفہوم کلام سے؛ لہٰذا جلب منفعت اور دفع مضرت کا شریعت کے لئے علت ہے اور نہ کسی حکم شرعی کے لئے علت ہے، بعض احادیث میں ''**لا ضرر ولا ضرار**''(۳) ''نہ تو نقصان اُٹھانا ہے اور نہ نقصان پہنچانا ہے'' لوگوں سے ضرر کی نفی کے لئے ہے، شریعت سے ضرر کی نفی سے اس کا تعلق نہیں، حاصل یہ ہے کہ قرآن وحدیث کی متعدد نصوص اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ شرعی احکام پر عمل کے نتیجہ میں جلب منفعت اور دفع مضرت کا حصول ہوتا ہے؛ لیکن اس کا شریعت کے لئے علت ہونا ثابت نہیں ہوتا۔

اس مسئلہ میں صحابہ کا اجماع بھی نہیں پایا جاتا کہ جلب منفعت اور دفع مضرت شرعی احکام کے لئے علت ہے، ہاں یہ ضرور ہے کہ صحابہ اس بات پر اتفاق رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کوئی حکم حکمت اور مقصد سے خالی نہیں، اس کا یہ مطلب نہیں کہ صحابہ حکم شرعی کے لئے مقاصد ومصالح کو علت قرار دیتے ہیں۔

مصالح مرسلہ اوران کے اقسام

کون سے مصالح معتبر ہیں اور کون سے مصالح معتبر نہیں ہیں؟ اس لحاظ سے فقہاء نے مصالح کے تین اقسام بیان کئے ہیں:

(۱) مصالح معتبرہ : ایسے مصالح جن کا مصالح ہونا شرعی دلیل سے ثابت ہو۔

(۲) مصالح مرسلہ : ایسے مصالح جن کا مصالح ہونے یا مصالح نہ ہونے پر کوئی شرعی دلیل نہ ہو۔

(۳) مصالح ملغاہ : ایسے مصالح جن کے غیر معتبر ہونے پر شرعی دلیل موجود ہو۔

مصالح ملغاۃ کی مثال مالکی فقیہ یحی بن یحی کا فتویٰ ہے، جوانھوں نے خلیفہ عبدالرحمٰن بن الحکم الاموی کو دیا تھا؛ جب کہ انھوں نے رمضان کے دن میں زوجہ سے جماع کرلیا تھا، انھوں نے یہ فتویٰ دیا کہ ان پر مسلسل دو مہینے کا

(۱) الاعراف:۱۵۶۔ (۲) رواہ الطبرانی فی المعجم الوسیط، عن جابر بن عبداللہ۔

(۳) رواہ ابن ماجہ ودارقطنی عن ابی سعید ورواہ مالک مرسلا۔

روزہ رکھنا لازم ہے، جب ان کو توجہ دلائی گئی کہ غلام آزاد کرنے کا حکم کیوں نہیں دیا؛ حالاں کہ وہ غلام آزاد کرنے کے لئے مال کی وسعت رکھتے تھے، توانھوں نے جواب دیا: اگر میں ان کو یہ حکم دیتا تو یہ ان کے لئے بہت آسان کام ہوتا، اور قضاء شہوت کے مقابلہ میں اس کفارہ کو وہ معمولی سمجھتے؛ لہٰذا مصلحت کا تقاضہ ہے کہ کفارہ ادا کرنے کے لئے انھیں روزہ کا حکم دیا جائے؛ تا کہ یہ کفارہ ان کے لئے باعث زجر بن سکے، یہ مصلحت لغو اور باطل ہے؛ کیوں کہ نص میں اس مصلحت کی تردید موجود ہے، ایک دیہاتی شخص نے رسول اللہ ﷺ سے مسئلہ پوچھا کہ اس نے رمضان میں روزہ کی حالت میں بیوی سے صحبت کر لی ہے، اس کے لئے کیا حکم ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ایک غلام آزاد کرو، اس نے کہا: میں اس کی استطاعت نہیں رکھتا، تب آپ ﷺ نے فرمایا: مسلسل دو ماہ کے روزے رکھو، اس نے پھر پوچھا: میں اس کی بھی استطاعت نہیں رکھتا، تو آپ ﷺ نے فرمایا: ساٹھ مسکین کو کھانا کھلاؤ، (۱) اس حدیث میں مالی استطاعت رکھنے کی صورت میں ایک غلام آزاد کرنے کا حکم دیا گیا ہے؛ جب کہ اس مثال میں مالی استطاعت رکھنے کی صورت میں دو ماہ کے مسلسل روزے رکھنے کا حکم دینے میں مصلحت سمجھی گئی؛ لہٰذا ایسی مصلحت لغو قرار پائے گی۔

وہ مصالح جن کے معتبر ہونے یا باطل ہونے کی دلیل شرع میں نہیں ہے، وہ مصالح مرسلہ ہیں، یعنی دلیل سے خالی مصالح ہوں، تو اس موقع پر مصالح کا اعتبار عقل کی بنا پر ہوگا، عقلی بنیاد پر جلب منفعت یا دفع مضرت میں سے جو مصلحت غالب محسوس ہو، اسی کا اعتبار ہوگا، ڈاکٹر محمد سعید رمضان البوطی مصالح مرسلہ کو احکام کے لئے علت قرار دیتے ہیں؛ البتہ ان مصالح کے لئے وہ شرائط عائد کرتے ہیں، جنھیں وہ ضوابط کہتے ہیں، جن کی تفصیل اگلے صفحات میں آرہی ہے۔

اقوالِ ائمہ

امام شافعیؒ اور احناف کے نزدیک مصالح مرسلہ کا اعتبار نہیں ہے، آمدیؒ نے لکھا ہے:

وقد اتفق الفقهاء من الشافعية والحنفية وغيرهم على امتناع التمسک به و هو الحق ۔(۲)

فقہاء شوافع واحناف نے مصالح مرسلہ کی عدم حجیت پر اتفاق کیا ہے اور یہی درست ہے۔

البتہ امام مالکؒ سے مصالح مرسلہ کی حجیت منقول ہے، (۳) امام غزالیؒ بھی مصالح مرسلہ کی حجیت کے قائل نہیں ہیں، وہ اپنی مشہور کتاب المستصفیٰ میں فرماتے ہیں:

(۱) رواہ اصحاب الستۃ الا النسائی۔　(۲) الاحکام للآمدی: ۱۶۷/۴۔　(۳) اُصول الفقہ لابی زہرۃ: ۲۸۰۔

ثم ما يُظن انه من اصول الادلة وليس منها ، و هو ايضاً اربعة : شرع مَن قبلنا ، وقول الصحابي ، والاستحسان والاستصلاح ۔ (۱)

پھر وہ اُمور جن کے بارے میں یہ خیال پایا جاتا ہے کہ وہ اُصولی دلائل ہیں ؛ حالاں کہ یہ ان میں سے نہیں ہیں اور یہ بھی چار ہیں : ہم سے پہلے کی اُمتوں کی شریعت، قولِ صحابی، استحسان، استصلاح۔

امام غزالی کی بعض عبارت سے بعض فقہاء کو یہ وہم ہوا کہ امام غزالیؒ مصالح مرسلہ کو ایک مستقل اُصول مانتے ہیں اور اس کی حجیت کے قائل ہیں ، دراصل امام غزالیؒ نے مصالح کے تین اقسام معتبرہ ، مرسلہ اور ملغاۃ کی وضاحت پیش کی ہے اور مصالح کی قوت کے اعتبار سے بھی تین اقسام ضروریات ، حاجیات اور تحسینیات بیان کئے ہیں اور اس کے بعد انھوں نے یہ فرمایا ہے کہ مصالح سے ہماری مراد مقصود شرع کی محافظت ہے ، اور یہ مقصود پانچ ہیں ، دین ، جان ، عقل ، نسل اور مال کی محافظت ، اور ان مقاصد کی محافظت ضروریات کے درجہ میں ہیں ، وہ مصالح جو کتاب وسنت اور اجماع سے اخذ کردہ نہ ہو ؛ بلکہ ایسے مصالح ہوں جو شرعی احکام سے میل نہ کھاتے ہوں تو یہ مصالح باطل اور مردود ہوں گے ، جو مصالح شرع کی محافظت کرتے ہیں اور جو کتاب اللہ ، سنت رسول ، اور اجماع سے ماخوذ ہیں ان کے بارے میں امام غزالی نے فرمایا کہ یہ ان اُصول سے خارج نہیں ہیں ؛ البتہ اسے قیاس نہیں کہا جائے گا ؛ کیوں کہ قیاس ایک متعین اصل ہے ، جب کہ مصالح کا مقصود شرع ہونا کسی ایک دلیل سے نہیں ؛ بلکہ متعدد دلائل کتاب وسنت اجماع وغیرہ سے ثابت ہے ، اس لئے اسے مصالح مرسلہ کہا جاتا ہے گویا اس کے لئے دلیل خاص تو نہیں ہے ؛ البتہ دلیل عام ضرور ہے ، اور اس بنا پر اس کے حجت ہونے میں کسی اختلاف کی کوئی وجہ نہیں ، (۲) اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ امام غزالیؒ کے نزدیک ایسی مصلحت جس کے لئے نہ تو دلیلِ خاص ہے اور نہ دلیل عام ، تو یہ دلیل نہیں ہے اور اسی کو وہ استصلاح کہتے ہیں ، اس کے برعکس وہ مصلحت جن سے شرع کی محافظت ہوتی ہے اور جو قرآن وسنت واجماع سے سمجھے گئے ہیں ، ان کا اعتبار کیا جائے گا یعنی ان مصالح کو قبول کیا جائے گا ؛ چنانچہ وہ آگے فرماتے ہیں :

فبهذه الشروط التى ذكرناها يجوز اتباع المصالح وتبين ان الاستصلاح ليس اصلا خامسا برأسه بل من استصلح فقد شرّع كما انّ من استحسن فقد شرّع ۔ (۳)

---

(۱) المستصفی: ۱/ ۴۱۶۔ (۲) المستصفی: ۱/ ۴۴۹۔ (۳) المستصفی: ۱/ ۴۵۱۔

تو ان شرطوں کے ساتھ جن کا ہم نے ذکر کیا مصالح کی پیروی کرنا جائز ہے اور یہ بات اچھی طرح واضح ہوگئی کہ استصلاح مستقلاً کوئی پانچویں اصل نہیں ہے؛ بلکہ جس نے استصلاح کو دلیل بنایا اس نے گویا شریعت بنائی جیسا کہ جس نے استحسان کو دلیل بنایا اس نے گویا شریعت بنائی۔

امام غزالیؒ نے ایک مثال پیش کی ہے کہ کفار دارالاسلام سے جنگ کی حالت میں ہیں اور انھوں نے کچھ مسلمانوں کو گرفتار کر کے ڈھال بنا رکھا ہے، ایسی صورت میں مسلمان اگر ان کفار پر حملہ آور ہوتے ہیں تو وہ اپنے ہاتھوں سے ان مسلمانوں کو قتل کریں گے، جنھیں کفار نے ڈھال بنا رکھا ہے، اور اگر مسلمان کفار پر حملہ نہیں کرتے تاکہ ڈھال بنائے گئے مسلمان محفوظ رہیں تو دار الاسلام پر کفار غالب ہوجائیں گے اور پھر تمام مسلمانوں کے مغلوب ہونے اور ان کے ہلاک کردیئے جانے کا اندیشہ ہے، ایسی صورت میں کفار پر حملہ کرنے کا حکم ہے، چاہے اس کی وجہ سے ان کے ہاتھوں ڈھال بنائے گئے مسلمان ہلاک ہوجائیں؛ کیوں کہ اس صورت میں مقصود شرع کی محافظت ہے یعنی مسلمانوں کو مغلوب ہونے سے بچانا اور بڑے پیمانہ پر انھیں ہلاک ہونے سے بچانا، اور اس کی دلیل عام شرع میں متعدد ہیں، کفار کے غلبہ کو ختم کرنا اور کلی طور پر مسلمانوں کی حفاظت کے سلسلہ میں متعدد شرعی دلائل موجود ہیں؛ لیکن دلیل خاص نہیں پائی جاتی کہ اس مقصود کے لئے ڈھال بنائے گئے مسلمانوں کو ہلاک کرنے کے جواز پر کوئی مخصوص دلیل نہیں ہے؛ لیکن اس معنی ومفہوم میں یہ مثال نہیں آسکتی کہ کشتی دریا میں چل رہی ہے؛ لیکن زیادہ تعداد کی بنا پر کشتی کے ڈوب جانے کا غالب امکان ہے، اگر چند افراد کو کشتی سے اُتار دیا جائے تو کشتی نہیں ڈوبے گی اور باقی لوگ محفوظ رہیں گے؛ کیوں کہ یہاں مسئلہ کثرت کے مقابلہ میں قلت کی ہلاکت کا ہے، اور اس مسئلہ میں نہ کوئی دلیل خاص ہے اور نہ دلیل عام، اسی طرح حالت اضطرار میں اس بات کی کوئی گنجائش نہیں کہ چند لوگ اپنی جان بچانے کے لئے اپنے میں سے کسی ایک کو کھالیں، یہاں بھی نہ کوئی دلیل خاص ہے اور نہ دلیل عام، ان دونوں صورتیں میں ایسی مصلحت نہیں پائی جاتی جس سے شرع کے مقصود کی حفاظت ہو؛ لہٰذا اس کا اعتبار نہیں ہوگا۔(۱)

امام آمدیؒ کے علاوہ امام عزالدین بن عبدالسلامؒ نے بھی مصالح مرسلہ کی حجیت کو قبول نہیں کیا ہے، امام عزالدین بن عبدالسلامؒ فرماتے ہیں :

وکذٰلک لا حکم الا لہٗ (للّٰہ) فاحکامہ مستفادۃ من الکتاب والسنۃ والاجماع والاقیسۃ الصحیحۃ والاستدلالات المعتبرۃ

(۱) المستصفی: ۴۸۹/۲۔

فليس لاحدٍ أن يستحسن ولا أن يستعمل مصلحة مرسلة ولا أن يقلد أحدا لم يؤمر بتقليده ۔ (۱)

اور اسی طرح حکم بس اللہ کے لئے ہے؛ لہٰذا اس کے احکام کتاب اللہ، سنت، اجماع قیاس صحیح اور معتبر استدلالات سے ماخوذ ہوں گے؛ چنانچہ کسی کے لئے یہ جائز نہیں کہ استحسان کرے یا مصالح مرسلہ کو استعمال کرے اور نہ کسی ایسے شخص کی تقلید کرے جس کی تقلید کرنے کا حکم نہیں دیا گیا ہے۔

مشہور حنبلی فقیہ علامہ ابن قدامہ مقدسیؒ نے بھی مصالح مرسلہ کی حجیت کو رد کیا ہے، وہ مصالح مرسلہ کی توضیح کرنے کے بعد لکھتے ہیں :

فيسمى ذٰلک مصلحة مرسلة ولا نسميه قياسا لأن القياس يرجع الى اصل معين والصحيح أن ذٰلک ليس بحجة ۔ (۲)

تو اسے مصالح مرسلہ کہا جاتا ہے اور ہم اسے قیاس نہیں کہتے ؛ کیوں کہ قیاس ایک متعین اصل کی طرف راجع ہوتا ہے، اور صحیح یہ ہے کہ یہ حجت نہیں ہے۔

ابن ہمام الدین اسکندری حنفی نے بھی مصالح مرسلہ کو رد کیا ہے، وہ فرماتے ہیں :

والمصالح المرسلة اثبتها مالک ومنعها الحنفية وغيرهم لعدم ما يشهد بالاعتبار ولعدم اصل القياس فيها ۔ (۳)

اور امام مالک مصالح مرسلہ کو ثابت کرتے ہیں جب کہ حنفیہ اور دوسرے اس کو رد کرتے ہیں، اس دلیل کے نہ پائے جانے کی وجہ سے جو اس کے معتبر ہونے کی شہادت دے اور اس میں اصل قیاس کے نہ پائے جانے کی وجہ سے۔

امام محقق شیخ محب اللہ بن عبد الشکور حنفی مصالح مرسلہ کی حجیت کو رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ قول مختار جمہور ائمہ کے نزدیک اس کو رد کر دینا ہے :

وهو المسمىٰ بالمصالح المرسلة حجة عند مالک ، والمختار عند الجمهور ردهٗ ۔ (۴)

(۱) قواعد الاحکام فی مصالح الانام: ۲/ ۲۷۴۔
(۲) روضۃ الناظر وجنۃ المناظر: ۸۷۔
(۳) التحریر فی اُصول الفقہ: ۵۲۰۔
(۴) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت: ۲/ ۳۱۶۔

اور وہ جسے مصالح مرسلہ کہا جاتا ہے امام مالکؒ کے نزدیک حجت ہے اور قول مختار جمہور کے نزدیک اس کو رد کردینا ہے۔

امام شہاب الدین قرافی مالکی کہتے ہیں کہ لوگ کہتے ہیں کہ مصالح مرسلہ محض ہمارے نزدیک حجت ہے؛ حالاں کہ اس کا اعتبار تمام مذاہب میں پایا جاتا ہے،(۱) ظاہر ہے یہ محض ان کی رائے ہے، امام آمدی نے جو کچھ نقل کیا ہے یہ اس کے خلاف ہے، احناف اور شوافع خود مصالح مرسلہ کی حجیت کو رد کرتے ہیں، ان کی تصریحات کے بر عکس ان کی طرف اس کی حجیت کا انتساب کس طرح صحیح ہوسکتا ہے؟ ڈاکٹر سعید رمضان البوطیؒ نے تو یہاں تک کہہ دیا ہے کہ ائمہ اربعہ، تابعین اور صحابہ کرام متفقہ طور پر مصالح مرسلہ کا اعتبار کرتے ہیں۔(۲)

معاصرین میں سے متعدد اہل علم مصالح مرسلہ کا اعتبار کرتے ہیں، مثلاً شیخ محمد خضری بک، جاد الحق علی جاد الحق، محمد سعید رمضان البوطی، شیخ عبد الوہاب خلاف، عبد الکریم زیدان اور محمد عبد الکریم حفناوی، یہ تمام حضرات مصالح مرسلہ کی حجیت کے قائل ہیں۔

مصالح مرسلہ کے قائلین کے دلائل

(۱) شرعی احکام مصالح سے خالی نہیں ہوتے؛ کیوں کہ شارع نے شریعت کے مقاصد و مصالح رکھے ہیں، کہیں مصلحت جلب منفعت ہوتی ہے اور کہیں دفع مضرت، جس واقعہ میں کوئی نص نہیں پائی جاتی، اور نہ صحابہ کا اجماع پایا جاتا ہے؛ لیکن وہاں مصلحت پائی جاتی ہے، اور غالب گمان ہو کہ یہ مصلحت شرعاً مطلوب ہے، تو مصلحت کا تقاضہ ہی شرعی حکم قرار پائے گا؛ کیوں کہ جہاں مصلحت ہوتی ہے وہیں حکم شرعی ہوتا ہے۔

(۲) جب رسول اللہ ﷺ نے حضرت معاذ بن جبلؓ کو یمن کا قاضی بنا کر روانہ کیا، اور آپ ﷺ نے ان سے پوچھا کہ تم وہاں لوگوں کے مسائل کس طرح حل کروگے؟ انھوں نے کہا: کتاب اللہ سے، آپ ﷺ نے سوال کیا: اگر تم کتاب اللہ میں نہ پاؤ تو؟ انھوں نے جواب دیا: اگر کتاب اللہ میں مسئلہ کا حل نہ پاؤں تو سنت رسول سے فیصلہ کروں گا، آپ ﷺ نے پوچھا: اگر سنت رسول میں بھی تم کو مسئلہ کا حل نہ ملے تو؟ انھوں نے جواب دیا: پھر میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا، یہ جواب سن کر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

الحمد لله الذی وفّق رسول رسولِ الله لما یرضی الله ۔ (۳)

(۱) شرح تنقیح الفصول: ۳۹۴۔

(۲) دیکھئے: ضوابط المصلحة للبوطی۔

(۳) ابوداؤد، ترمذی، مسند احمد۔

تمام تعریف اللہ تعالیٰ کے لئے ہے، جس نے رسول اللہ کے نمائندہ کو اس بات کی توفیق دی، جس سے اللہ راضی ہے۔

(۳) مصالح کا اعتبار معاملات میں کیا جاتا ہے، نہ کہ عبادات میں، اور معاملات میں خطاب شرعی سے معانی مقصود ہوتے ہیں اور یہ معانی عقل سے سمجھے جاسکتے ہیں کہ شارع کا اس حکم سے کیا مقصود ہے؟

حکم شرعی ہونے کے لحاظ سے عبادات اور معاملات کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، دونوں میں حکم شرعی کی پابندی لازم ہے، دونوں کے احکام ادلہ شرعیہ سے ہی ثابت ہوسکتے ہیں۔

(۴) واقعات ومسائل میں تغیر ہوتا رہتا ہے، نئے نئے مسائل بکثرت پیش آتے رہتے ہیں، جب کہ نصوص محدود ہیں؛ لہٰذا جزئی احکام کو ثابت کرنے کا طریقہ موجود رہنا ضروری ہے، اور یہ طریقہ مصالح ومقاصد کو جاننا ہے؛ کیوں کہ شرع کا کوئی حکم مصلحت ومقصود سے خالی نہیں ہوتا۔

(۵) متعدد نئے مسائل میں صحابہ کرامؓ نے نصوص میں صراحت نہ پانے کی صورت میں مصالح کی بنیاد پر احکام بیان کئے، اس کی چند مثالیں یہ ہیں :

حضرت ابوبکرؓ کے فیصلے

(۱) جب جنگِ یمامہ میں حفاظ اصحابِ رسول بڑی تعداد میں شہید ہوگئے، تو حضرت ابوبکرؓ نے حضرت عمرؓ کے مشورہ پر مختلف اوراق میں لکھے ہوئے قرآن پاک کو ایک مصحف میں جمع کیا؛ کیوں کہ اس میں انھوں نے حفاظت قرآن کی مصلحت دیکھی۔

(۲) حضرت ابوبکرؓ نے اپنے بعد منصبِ خلافت کے لئے حضرت عمرؓ کو نامزد کردیا، اس مسئلہ میں ان کے پاس مصلحت کے سوا کوئی دلیل نہیں تھی۔

حضرت عمرؓ کے فیصلے

(۱) حضرت عمرؓ نے مرض الوفات میں اپنے بعد خلیفہ کے تقرر کا معاملہ چھ اکابر صحابہ کے مشورہ پر چھوڑ دیا، یہ معاملہ پوری اُمت کے حوالہ نہیں کیا، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے کیا تھا، اور نہ کسی ایک کو خلیفہ کے طور پر نامزد کیا جیسا کہ حضرت ابوبکرؓ نے کیا تھا، یہ عمل انھوں نے محض مصلحت کی بنیاد پر ہی کیا تھا۔

(۲) حضرت عمرؓ نے دیوان مرتب کئے، قید خانہ قائم کیا، اور انھوں نے تاریخ ہجرت سے شروع کی۔

تضمین صناع کا مسئلہ

امام شاطبیؒ کہتے ہیں: خلفاء راشدین نے تضمین صناع کا فیصلہ فرمایا؛ کیوں کہ عام طور پر لوگوں کے حقوق

کے معاملہ میں تفریط پائی جاتی ہے، اور استصناع لوگوں کی عام ضرورت ہے، اگر صناع کو ضامن نہ قرار دیا جائے تو لوگوں کے حقوق کے تلف ہوجانے کا غالب اندیشہ ہے اور اسی بنا پر حضرت علیؓ نے فرمایا تھا: **لا یصلح الناس الا ذاک** ''لوگوں کے لئے یہی بہتر ہے''۔

شارب خمر کی حد کا مسئلہ

رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں شراب پینے والوں کو کوئی مخصوص سزا نہیں دی جاتی تھی، کسی شارب کو لاتوں سے مارا جاتا تھا اور کسی کو جوتوں سے مارا جاتا تھا، اور کبھی اسے کھجور کی ٹہنیوں سے مارا جاتا تھا، صحابہ کرام نے متفقہ طور پر اس کے لئے ایک سزا مخصوص کر لی، اور شارب خمر کو اسّی کوڑے مارنے کی سزا متعین کر دی، ظاہر ہے اس مسئلہ میں ان کے پاس مصلحت کے سوا کوئی اور دلیل نہ تھی۔

مفتوحہ اراضی کا مسئلہ

حضرت عمرؓ نے عراق، مصر اور شام کے علاقوں کو مجاہدین میں تقسیم نہیں کیا؛ حالاں کہ یہ علاقے جہاد کے ذریعہ فتح کئے گئے تھے، بعض صحابہؓ نے ان سے مطالبہ بھی کیا تھا کہ ان اراضی کو تقسیم کر دیا جائے؛ کیوں کہ یہ علاقے ان کی تلواروں سے فتح ہوئے ہیں، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے خیبر کی سرزمین کو مجاہدین میں تقسیم کر دیا تھا۔

حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے اقدامات

شیخ رمضان البوطی نے ایک مثال پیش کی ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے منصب خلافت پر فائز ہونے کے بعد جو اہم اقدامات کئے ان میں سے ایک یہ تھا کہ انھوں نے خراسان کے راستوں پر سرائے خانے بنوائے؛ تا کہ مسافرین کو کوئی دشواری پیش نہ آئے، یہ عمل رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں معروف نہ تھا، اور اس مد میں بیت المال میں سے کوئی رقم خرچ کرنے کی کوئی مثال نہ تھی، یہ محض ایک ایسا معاملہ تھا جو وقت کا تقاضہ تھا؛ کیوں کہ ان کے عہدِ خلافت میں مسافرین کی آمد ورفت میں بہت اضافہ ہوگیا تھا۔

دلائل کا جائزہ

مصالح مرسلہ کی حجیت کے قائلین کی سب سے اہم دلیل یہ ہے کہ شارع نے احکام کے مصالح رکھے ہیں، جس مسئلہ میں کوئی نص یا اجماع نہ ہو، تو وہاں مصالح کی بنیاد پر ہی حکم اخذ کیا جائے گا، اس میں کوئی شک نہیں کہ شریعت کے مقاصد ہیں جیسا کہ ان آیات سے معلوم ہوتا ہے: ''**وَمَآ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِيْنَ**'' (۱)

---

(۱) الانبیاء: ۱۰۷۔

''اور ہم نے آپ ﷺ کو سارے جہاں والوں کے لئے محض رحمت بنا کر بھیجا''، ''وَ نُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْاٰنِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَّ رَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ ''(۱)''اور ہم قرآن کی جو آیتیں نازل کرتے ہیں وہ مومنین کے لئے شفاء اور رحمت ہیں''ان آیات میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ رحمت اور شفاء نتائج ہیں جو ایمان لانے اور شریعت پر عمل کرنے سے حاصل ہوتے ہیں، کلی طور پر شریعت کو نافذ کرنے سے یہ مصالح و مقاصد حاصل ہوتے ہیں، ان نصوص میں ایسی کوئی دلالت نہیں پائی جاتی کہ مقاصد ہی حکم کی بنیاد ہیں ؛ لہٰذا یہ کہنا درست نہیں کہ جہاں مصالح ہیں وہیں شریعت ہے۔

یہ بات بھی کہی جاتی ہے کہ شریعت کے مقاصد اور مصالح ہی احکام شریعت کی بنیاد ہیں، اس بات کی دلیل نصوص میں نہیں ہے؛ بلکہ اس کی دلیل استقراء ہے، یعنی شریعت کے مختلف جزئی احکام کا مطالعہ کیا گیا تو یہ معلوم ہوا کہ شریعت کے احکام مصالح کے ساتھ گردش کرتے ہیں؛ لہٰذا غیر منصوص اُمور میں مصالح کے ذریعہ حکم شرعی معلوم کیا جاسکتا ہے، بطور مثال جو آیات پیش کی جاتی ہیں ان میں ایسی کوئی مصلحت نہیں پائی جاتی ہے جو وصف مناسب کی حیثیت رکھتا ہو اور جسے حکم کے لئے علت کا درجہ حاصل ہو، مثلاً اللہ تعالیٰ کا فرمان : ''رُسُلًا مُّبَشِّرِيْنَ وَمُنْذِرِيْنَ لِئَلَّا يَكُوْنَ لِلنَّاسِ عَلَى اللّٰهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ''(۲)''ہم نے رسولوں کو خوشخبری سنانے والا اور ڈرانے والا بنا کر بھیجا تا کہ (قیامت کے دن) اللہ پر لوگوں کو کوئی حجت نہ رہے رسولوں کو بھیجنے کے بعد'' آیت کا مقصود بس یہ ہے کہ رسولوں کو بھیجنے کے بعد لوگوں کے لئے کوئی حجت باقی نہ رہے گی، اس آیت میں ایسی کوئی دلالت نہیں پائی جاتی کہ شریعت کے احکام مصالح پر مبنی ہیں، اسی طرح آیت : ''خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيٰوةَ لِيَبْلُوَكُمْ اَيُّكُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا ''(۳)''اللہ تعالیٰ نے موت وحیات کو پیدا کیا تا کہ تم سب کو آزمائے'' میں یہ دلالت پائی جاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے موت وحیات کو آزمانے کے لئے پیدا کیا ہے، اس میں ایسا کوئی وصف ملائم منضبط نہیں پایا جاتا کہ اس کی بنا پر غیر منصوص امر میں حکم شرعی بیان کر دیا جائے، اس میں ایسی کوئی دلالت نہیں پائی جاتی کہ مصلحت ہی حکم کی بنیاد ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے : ''وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ ''(۴)''اور ہم نے جن وانس کو محض اپنی بندگی کے لئے پیدا کیا ہے''اس آیت میں بھی صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ جن وانس کو اللہ تعالیٰ نے اپنی بندگی کے لئے پیدا کیا ہے، اس سے یہ نہیں معلوم ہوتا ہے کہ مصلحت تشریع کی بنیاد ہے۔

---

(۱) الاسراء:۸۲۔ (۲) النساء:۱۶۵۔
(۳) الملک:۲۔ (۴) الذریات:۵۶۔

رسول اللہ ﷺ کے استفسار پر حضرت معاذ بن جبلؓ کا یہ کہنا کہ "اجتھد برأئی" اس بات کو ثابت نہیں کرتا کہ مصالح تشریع کے لئے اصل کی حیثیت رکھتے ہیں، اس حدیث سے بس اتنا ثابت ہوتا ہے کہ غیر منصوص مسائل میں اجتہاد مشروع ہے، رہی یہ بات کہ معاملات میں معانی مقصود ہوتے ہیں، معانی کا ادراک عقل سے ہوسکتا ہے؛ لہٰذا معاملات میں احکام، غیر منصوص مسائل میں مصالح ومقاصد کی بنیاد پر ثابت ہوں گے، حکمِ شرعی ہونے کے لحاظ سے عبادات اور معاملات کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، دونوں میں حکم شرعی کی پابندی لازم ہے، دونوں کے احکام ادلۂ شرعیہ سے ہی ثابت ہوسکتے ہیں، اسی طرح زمانہ کے تغیرات کی وجہ سے نئے نئے مسائل پیش آتے ہیں، اوران مسائل کو حل کرنے کے لئے طریقہ کا ہونا ضروری ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ نئے مسائل کو مصالح ومقاصد ہی کے ذریعہ حل کیا جائے؛ بلکہ ایسے دلائل کا ہونا ضروری ہے، جو شرعی دلیل سے ثابت ہو۔

● ● ●

فقاہت راوی کی شرط اور احناف کے موقف کی وضاحت

مولانا عبید اختر رحمانی •

تمہید

احناف پر مختلف قسم کے اعتراض کئے گئے ہیں، ان میں سے ایک توہین صحابہ یا صحابہ کی تنقیص کا بھی اعتراض ہے اور اس کی بنیاد یہ ہے کہ بعض فقہائے احناف نے حضرت ابوہرہ رضی اللہ عنہ کو فقہ میں ''غیر معروف'' یا ''غیر فقیہ'' کہا ہے؛ چوں کہ حضرت ابوہریرہؓ کی ذات گرامی قدر کو بعض مستشرقین اور آزاد خیال افراد نے تنقید کا نشانہ بنایا ہے، اس بناء پر بعض حضرات اس طرح کا تاثر پیش کرنے لگے کہ ایسے تمام لوگ جنھوں نے حضرت ابوہریرہؓ پر طعن وتشنیع کیا ہے، ان کو یہ ہمت اور حوصلہ احناف سے ہی ملا ہے، یا پھر احناف نے حضرت ابوہریرہؓ کو غیر فقیہ کہہ کر دشمنان دین کے مقصد کو پورا کیا ہے اور اس طرح پورے ذخیرہ احادیث کو مشتبہ بنادیا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ یہ اعتراض اور احناف کے موقف کو صحیح طور پر نہ سمجھنے کا نتیجہ ہے، اگر احناف کے موقف کو صحیح طور پر سمجھا جاتا تو پھر یہ اعتراض نہ کیا جاتا کہ حضرت ابوہریرہ کو غیر فقیہ کہہ کر ان کی توہین کی گئی ہے یا غیر فقیہ کی روایت کو قبول نہ کرنے کی بات کہہ کر پورے ذخیرہ احادیث کو مشتبہ بنایا گیا ہے؛ چوں کہ مسلکی طور پر احناف اور شوافع ہمیشہ مدمقابل رہے ہیں؛ لہٰذا بعض شوافع حضرات نے بھی احناف پر صحابہ کرام کی توہین وتنقیص کا الزام لگایا، مشہور حنفی فقیہ شیخ ابوالفضل کرمانی کہتے ہیں :

> ذَكَرَ الشَّيْخُ اَبُو الْفَضْلِ الْكَرْمَانِيُّ فِي إِشَارَاتِ الْاَسْرَارِ اَنَّ بَعْضَ اَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ شَنَّعَ عَلَيْنَا وَنَسَبَ اَصْحَابَنَا إِلَى الطَّعْنِ عَلَى اَبِي هُرَيْرَةَ وَاَمْثَالِهِ مِنْ اَصْحَابِ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ تَعَالٰى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَكَانَ ذٰلِكَ مِنْهُ سُلُوكًا لِلْمُعَانَدَةِ۔ (۱)

• نگران شعبۂ تحقیق : المعہد العالی الاسلامی حیدرآباد۔

(۱) کشف الاسرار: ۲/ ۳۸۳۔

شیخ ابوالفضل الکرمانی نے اشارات الاسرار میں ذکر کیا ہے کہ بعض شافعیہ نے ہم پر اس مسئلہ میں طعن وتشنیع کی اور ہمارے ائمہ کوابو ہریرہ پرطعن سے اوراسی جیسی دوسری باتوں سے منسوب کیا،ان کا ایسا کرنا(علمی تحقیق نہیں بلکہ)بطور عناد تھا۔

بعض صحابہ کرام کے غیرفقیہ ہونے اوراس بناء پران کی روایات کوخلاف قیاس ہونے کی صورت میں روایت پر قیاس کومقدم کرنے کی بات سب سے پہلے عیسیٰ بن ابانؒ نے کہی تھی؛لہٰذاان کی ذات پربھی مخالف صحابہ ہونے اورصحابہ کی توہین کا الزام لگایا گیا؛ بلکہ اس کے ساتھ ساتھ ان پر جھوٹے الزامات اورتہمتیں بھی لگائی گئیں، امام جصاص رازی نے الفصول میں لکھتے ہیں :

حَکَی بَعْضُ مَنْ لَا یَرْجِعُ إلیٰ دِینٍ ، وَلَا مُرُوءَةٍ ، وَلَا یَخْشٰی مِنْ الْبَهْتِ وَالْکَذِبِ : اَنَّ عِیسَی بْنَ اَبَانَ رَحِمَهُ اللّٰهُ طَعَنَ فِي اَبِي هُرَیْرَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ ، وَاَنَّهُ رَوَی عَنْ عَلِيِّ بْنِ اَبِي طَالِبٍ کَرَّمَ اللّٰهُ وَجْهَهُ اَنَّهُ قَالَ : ''سَمِعْت النَّبِيَّ عَلَیْهِ السَّلَامُ یَقُولُ : إنَّهُ یَخْرُجُ مِنْ اُمَّتِي ثَلَاثُونَ دَجَّالًا ، وَاَنَا اَشْهَدُ : اَنَّ اَبَا هُرَیْرَةَ مِنْهُمْ وَهَذَا کَذِبٌ مِنْهُ عَلٰی عِیسَی رَحِمَهُ اللّٰهُ ، مَا قَالَهُ عِیسَی ، وَلَا رَوَاهُ ، وَلَا نَعْلَمُ اَحَدًا رَوَی ذٰلِکَ عَنْ عَلِيٍّ فِي اَبِي هُرَیْرَةَ وَإِنَّمَا اَرَدْنَا بِمَا ذَکَرْنَا : اَنْ نُبَیِّنَ عَنْ کَذِبِ هَذَا الْقَائِلِ ، وَبَهْتِهِ ، وَقِلَّةِ دِینِهِ . (الفصول فی الاصول)

بعض ایسے لوگوں نے کہ جن کے اندر نہ دینداری ہے اور نہ مروت اور نہ وہ کسی پر بہتان اورجھوٹا الزام لگانے سے باز رہتے ہیں،عیسیٰ بن ابان کے بارے میں نقل کیاہے کہ انھوں نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ پرطعن کیاہےاور یہ روایت علی بن ابی طالب کرم اللہ وجہہ سے نقل کی ہے کہ''میں نے سنا ہے کہ میری اُمت میں تیس دجال ہوں گےاور میں گواہی دیتا ہوں کہ ان میں سے ایک ابوہریرہ ہے''یہ حضرت عیسیٰ بن ابان پر گڑھا ہوا جھوٹ ہے،نہ عیسیٰ بن ابان نے یہ بات کہی اور نہ ایسی کوئی روایت کی،اور نہ ہم جانتے ہی کہ کسی نے بھی اس مکذوب روایت کوحضرت علی کرم اللہ وجہہ سے نقل کیاہو،ہمارا ارادہ اس کے ذکر سے صرف اتنا ہے کہ ہم اس جھوٹے اوردروغ گوشخص کا پول کھولیں،اس کے بہتان کونمایاں کریں اور بتائیں کہ وہ دین کے اعتبار سے کس کمتر حیثیت کا ہے۔

حضرت امام ابوحنیفہ علیہ الرحمہ کا موقف

حقیقت یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ علیہ الرحمہ کا مسلک صاف سیدھا اور واضح رہا ہے کہ اولاً کتاب اللہ سے استدلال کیا جائے، ثانیاً رسول پاک کے اقوال وفرمودات اور اعمال وتقریر کو دلیل بنایا جائے، ثالثاً اگر صحابہ کسی قول پر متفق ہیں تو اس متفق علیہ قول کو اختیار کیا جائے، رابعاً اگر صحابہ میں کسی مسئلہ میں اختلاف ہو تو اس کو لیا جائے جو مدلل ہو، ہاں اگر بات تابعین جیسے مجاہدؒ، سعید بن جبیرؒ، سعید بن المسیبؒ اور دیگر کی ہو تو ان کے اقوال کو امام ابوحنیفہؒ حجت نہیں مانتے اور کہتے ہیں، جس طرح انھوں نے اجتہاد کیا ہے، اسی طرح ہمیں بھی اجتہاد کا حق حاصل ہے۔

يَحْيَى بْنَ الضُّرَيْسِ يَقُولُ : شَهِدْتُ الثَّوْرِيَّ وَاَتَاهُ رَجُلٌ ، فَقَالَ : مَا تَنْقِمُ عَلَى اَبِي حَنِيفَةَ : قَالَ : وَمَالَهُ ؟ قَالَ : سَمِعْتُهُ يَقُولُ : ''آخُذُ بِكِتَابِ اللّٰهِ ، فَمَا لَمْ اَجِدْ فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللّٰهِ وَالآثَارِ الصِّحَاحِ عَنْهُ الَّتِي فَشَتْ فِي اَيْدِي الثِّقَاتِ عَنِ الثِّقَاتِ ، فَإِنْ لَمْ اَجِدْ ، فَبِقَوْلِ اَصْحَابِهِ آخُذُ بِقَوْلِ مَنْ شِئْتُ ، وَاَمَّا إِذَا انْتَهَى الاَمْرُ إِلَى إِبْرَاهِيمَ ، وَالشَّعْبِيِّ ، وَالْحَسَنِ ، وَعَطَاءٍ ، فَاَجْتَهِدُ كَمَا اجْتَهَدُوا ۔ (۱)

یحییٰ بن الضریسؒ کہتے ہیں کہ میں امام سفیان ثوریؒ کی مجلس میں حاضر تھا کہ ایک شخص آیا، اور اس نے کہا کہ آپ کو امام ابوحنیفہؒ پر کیا اعتراض ہے، یا پھر کیوں نکتہ چینی کرتے ہیں، سفیان ثوریؒ نے پوچھا، اس اعتراض کا مقصد کیا ہے؟ اس شخص نے جواب دیا میں نے ابوحنیفہ کو کہتے ہوئے سنا ہے، میں کسی مسئلہ میں اولا کتاب اللہ سے دلیل حاصل کرتا ہوں پھر اللہ کے رسول کی سنت اور ان آثار سے جو ثقات سے ثقات تک منتقل ہوکر ہم تک پہنچتی ہیں اگر کتاب اللہ اور سنت وآثار رسول میں دلیل نہ ملے تو میں صحابہ کرام میں سے کسی ایک کا قول لے لیتا ہوں، ہاں جب معاملہ ابراہیمؒ، شعبیؒ، حسنؒ، عطاءؒ، تک پہنچتا ہے تو میں ان کا پابند نہیں رہتا؛ بلکہ میں بھی اسی طرح اجتہاد کرتا ہوں جیسا ان لوگوں نے کیا ہے۔

اس اقتباس میں دیکھا جاسکتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے اختصار کے ساتھ اپنا اُصولی منہج بیان کیا ہے؛ لیکن اس

(۱) اخبار ابی واصحابہ: ۱/ ۲۴۔

میں حدیث میں فقہ راوی کی شرط کا کوئی ذکر موجود نہیں ہے، علاوہ ازیں امام ابوحنیفہ علیہ الرحمہ سے کہیں بھی منقول نہیں ہے کہ انھوں نے یہ کہا ہو کہ فلاں صحابی چوں کہ غیر فقیہ ہے؛ اس لئے اس کی روایت قابل قبول نہیں ہے۔

وَلَمْ يُنْقَلْ هَذَا الْقَوْلُ عَنْ اَصْحَابِنَا اَيْضًا بَلْ الْمَنْقُولُ عَنْهُمْ اَنَّ خَبَرَ الْوَاحِدِ مُقَدَّمٌ عَلَى الْقِيَاسِ وَلَمْ يُنْقَلْ التَّفْصِيلُ ۔ (۱)

(ابوالحسن الکرخی کہتے ہیں) یہ قول (کہ خلاف قیاس ہونے کی صورت میں غیر فقیہ راوی کی روایت پر قیاس مقدم کیا جائے گا) ہمارے اصحاب سے منقول نہیں ہے؛ بلکہ ان سے تو یہ منقول ہے کہ خبر واحد قیاس پر مقدم ہوگی اور اس سلسلے میں کوئی تفصیل منقول نہیں ہے۔

علامہ ابن ہمام کی رائے

علامہ ابن ہمامؒ اور ان کے شارحین نے تو (التقریر والتحبیر علی تحریر الکمال ابن ہمام: ۲/ ۲۹۸) میں صاف سیدھا لکھا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ مطلقاً قیاس پر خبر واحد کو مقدم کرتے ہیں، چاہے خلاف قیاس ہونے کی صورت میں حدیث کا راوی فقیہ ہو یا غیر فقیہ اور اس مسئلے میں ان کو امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کا ہم نوا قرار دیا ہے۔

مسْأَلَةٌ إِذَا تَعَارَضَ خَبَرُ الْوَاحِدِ وَالْقِيَاسُ بِحَيْثُ لَا جَمْعَ بَيْنَهُمَا مُمْكِنٌ (قُدِّمَ الْخَبَرُ مُطْلَقًا عِنْدَ الأَكْثَرِ) مِنْهُمْ اَبُو حَنِيفَةَ وَالشَّافِعِيُّ وَاَحْمَدُ ۔ (۲)

جب خبر واحد اور قیاس میں تعارض ہو کہ دونوں کے درمیان تطبیق کی کوئی صورت نہ نکل سکتی ہو تو اکثر ائمہ کے نزدیک ہر حال میں خبر کو قیاس پر مقدم کیا جائے، ان ائمہ میں سے امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام احمد بھی ہیں۔

فقیہ راوی کی روایت کو غیر فقیہ پر ترجیح

ہاں امام ابوحنیفہؒ کا یہ طریق کار ضرور تھا کہ وہ دو راویوں کی روایت میں اس کو اختیار کرتے تھے، جس کا راوی فقیہ ہو اور غیر فقیہ پر اس کو ترجیح دیتے تھے؛ لیکن یہ امام ابوحنیفہ کا اختراع نہیں تھا؛ بلکہ محدثین کرام بھی اسی روش اور طرز کے قائل تھے، جیسا کہ حازمی نے بھی کتاب الاعتبار میں وجوہ ترجیحات میں سے اس کو ذکر کیا ہے، وہ لکھتے ہیں :

---

(۱) کشف الاسرار: ۲/ ۳۸۳۔ (۲) التقریر والتحبیر: ۲/ ۲۹۸۔

الْوَجْهُ الثَّالِثُ وَالْعِشْرُونَ : اَنْ يَكُونَ رُوَاةُ اَحَدِ الْحَدِيثَيْنِ مَعَ تَسَاوِيهِمْ فِي الْحِفْظِ وَالْإِتْقَانِ فُقَهَاءَ عَارِفِينَ بِاجْتِنَاءِ الْاَحْكَامِ مِنْ مُثْمِرَاتِ الْاَلْفَاظِ ، فَالِاسْتِرْوَاحُ إِلَى حَدِيثِ الْفُقَهَاءِ اَوْلَى ، وَحَكَى عَلِيُّ بْنُ خَشْرَمٍ قَالَ : قَالَ لَنَا وَكِيعٌ : اَيُّ الْإِسْنَادَيْنِ اَحَبُّ إِلَيْكُمْ ؛ الْاَعْمَشُ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ عَبْدِ اللهِ ، اَوْ سُفْيَانُ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَلْقَمَةَ عَنْ عَبْدِ اللهِ ؟ فَقُلْنَا : الْاَعْمَشُ عَنْ اَبِي وَائِلٍ عَنْ عَبْدِ اللهِ فَقَالَ : يَا سُبْحَانَ اللهِ ، الْاَعْمَشُ شَيْخٌ وَاَبُو وَائِلٍ شَيْخٌ ، وَسُفْيَانُ فَقِيهٌ ، وَمَنْصُورٌ فَقِيهٌ ، وَ إِبْرَاهِيمُ فَقِيهٌ ، وَعَلْقَمَةُ فَقِيهٌ ، وَحَدِيثٌ يَتَدَاوَلُهُ الْفُقَهَاءُ خَيْرٌ مِنْ اَنْ يَتَدَاوَلَهُ الشُّيُوخُ . (۱)

۲۳ ویں وجہ روایت کی ترجیح کی یہ ہے کہ حفظ اور ضبط میں راوی برابر ہوں ؛ لیکن ایک روایت کا راوی فقیہ ہو، الفاظ سے احکام کے استنباط کا طریقہ جانتا ہو تو فقیہ راوی کی روایت کو اختیار کرنا زیادہ بہتر ہے، علی بن خشرم کہتے ہیں ہم سے وکیع نے کہا، تمہیں کونسی سند زیادہ محبوب ہے؟ اعمش عن ابی وائل عن عبداللہ (اس میں حضرت عبداللہ تک صرف دو راوی ہیں) یا پھر سفیان عن منصور عن علقمہ عن عبداللہ، اس پر ہم نے کہا کہ اعمش والی سند تو فرمایا سبحان اللہ اعمش شیخ ہیں، ابو وائل شیخ ہیں جب کہ اس کے بالمقابل سفیان فقیہ ہیں، منصور فقیہ ہیں ابراہیم فقیہ ہیں علقمہ فقیہ ہیں اور فقہاء کی سند والی حدیث شیوخ کی سند والی حدیث سے بہتر ہے۔

فقاہت راوی کی شرط تخریج کردہ ہے

ہاں یہ ضرور ہے کہ امام ابوحنیفہ نے احادیث کے رد و قبول میں بعض اُصول کو اختیار کیا ہے، ان اُصول کو دیکھ کر بعد کے اہل علم نے ان کے اجتہادات سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ جس راوی کی روایت قبول کی جائے، اس کے لئے فقیہ ہونا ضروری ہے یا نہیں، اور اگر غیر فقیہ کی روایت قیاس کے خلاف ہو تو قیاس کو ترک کر کے حدیث پر عمل کیا جائے، یا غیر فقیہ راوی کی روایت کو ترک کر کے قیاس پر عمل کیا جائے۔

(۱) الاعتبار فی الناسخ والمنسوخ من الآثار للحازمی: ۱۵۔

امام ابوحنیفہؒ کے عہد سے قریب اُصول فقہ پر لکھنے والی جلیل القدر شخصیت امام کرخی کی ہے، امام کرخی امام طحاوی کے ہم عصر ہیں ان کا موقف حسبِ ذیل ہے :

امام ابوالحسن الکرخی کا موقف

امام ابوالحسن الکرخی تو صاف سیدھی یہ بات کہتے ہیں کہ راوی کی روایت قبول کرنے کے لئے فقاہت کوئی شرط نہیں ہے اور راوی فقیہ ہو یا نہ ہو، اس کی روایت بہر حال قبول کی جائے اور روایت کی موجودگی میں چاہے اس کیا راوی غیر فقیہ ہو، قیاس کو ترک کر دیا جائے گا؛ چنانچہ امام کرخی اس تعلق سے وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں :

> عیسیٰ بن ابان کا نظریہ ہمارے اصحاب سے منقول نہیں ہے ؛ بلکہ ان سے یہ قول روایت کی گئی ہے کہ خبر واحد علی الاطلاق قیاس سے مقدم ہے ، اس ضمن میں کوئی تفصیل مذکور نہیں کہ راوی فقیہ ہے یا غیر فقیہ، اس کے بعد عیسیٰ بن ابان کے دلائل کا مثلاً حدیث مصراۃ اور حدیث عرایا پر عمل نہ کرنے کی وجہ بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں، ہمارے اصحاب ان احادیث پر اس لئے عمل نہیں کرتے کہ یہ کتاب اللہ اور سنت مشہورہ کے خلاف ہیں نہ کہ اس لئے کہ راوی فقیہ نہیں ، حدیث مصراۃ کتاب وسنت دونوں کے خلاف ہے، جیسا کہ قبل ازیں بیان ہو چکا ہے، حدیث عریہ سنت مشہورہ کے خلاف ہے، راوی کا فقیہ نہ ہونا اس کا سبب نہیں اور وہ سنت مشہور ہے ''التمر بالتمر مثل بمثل کیل بکیل '' ہم یہ تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں کہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فقیہ نہیں تھے، آپ یقیناً ایک بڑے فقیہ تھے اور آپ میں پوری طرح اسباب اجتہاد جمع تھے، صحابہؓ کے زمانہ میں آپ فتویٰ دیا کرتے تھے؛ حالاں کہ اس زمانہ میں ایک مجتہد فقیہ کو ہی فتویٰ کا اہل سمجھا جاتا تھا، آپ رسول اکرم ﷺ کے جلیل القدر صحابہ میں سے تھے، آپ نے ان کے حق میں دُعائے خیر فرمائی، اللہ تعالیٰ نے آپ کی دُعا قبول فرمائی، آپ نے بڑا نام پایا اور آپ سے روایت کردہ احادیث کا بڑا چرچا ہوا۔(۱)

اس نتیجہ سے بات صاف ہوگئی کہ امام ابوالحسن الکرخیؒ نے جو فقہ حنفی کے ایک معتبر امام ہیں وہ اپنا اور اپنے اصحاب کے بارے میں یعنی ائمہ احناف کے بارے میں صاف سیدھے لفظوں میں یہ بات کہتے ہیں کہ ان سے راوی کی عدم فقاہت کے وقت قیاس کو خبر پر مقدم کرنے کی کوئی نص موجود نہیں ہے۔

(۱) حیات امام ابوحنیفہ اُردو: ۵۰۲، ۵۰۳، بحوالہ کشف الاسرار: ۲/ ۷۰۳۔

امام عیسیٰ بن ابان کا موقف

ہاں امام عیسیٰ بن ابان سے اوران سے متاثر دیگر کچھ فقہائے احناف نے یہ بات ضرور کہی ہے کہ جب خبر واحد قیاس کے خلاف ہوگا تو راوی کی فقاہت پر غور کیا جائے گا، اگر راوی فقیہ ہوتو خلافِ قیاس روایت کو قبول کیا جائے گا اور اگر راوی فقیہ نہ ہوتو قیاس کو خبر واحد پر مقدم کیا جائے گا، بعض لوگ تو کہتے ہیں کہ عیسیٰ بن ابان علیہ الرحمہ کا یہ قول ایجاد بندہ ہے؛ لیکن یہ کہنا درست نہیں ہے، ماقبل میں یہ بات کہی گئی ہے کہ امام ابوحنیفہ اور دیگر کبار ائمہ احناف سے اس بارے میں کچھ بھی منقول نہیں ہے، نہ نفی میں اور نہ اثبات میں۔

عیسیٰ بن ابان نے یہ نظریہ تخریج کیا ہے

امام عیسیٰ بن ابان علیہ الرحمہ نے جب امام ابوحنیفہؒ کے اجتہادات میں غور کیا تو بعض نظائر سے ان کو یہ لگا کہ امام ابوحنیفہؒ فقہ راوی کو شرط مانتے ہیں جب کہ خبر واحد قیاس کے خلاف ہو، عیسیٰ بن ابان کا یہ کہنا درحقیقت امام ابوحنیفہ علیہ الرحمہ کے اجتہادات میں غور وفکر کے بعد ممکن ہوسکا ہے، یہ ان کی اپنی گڑھی ہوئی بات نہیں ہے، یہ الگ بات ہے کہ انھوں نے غور وفکر کے بعد جو نتیجہ نکالا وہ درست ہے یا نہیں ہے؛ لیکن اس کو عیسیٰ بن ابان کا اختراع کہنا درست نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ امام جصاص رازی لکھتے ہیں :

> قَالَ اَبُو بَكْرٍ رَحِمَهُ اللهُ : قَدْ حَكَيْت جُمْلَةَ مَا ذَكَرَهُ عِيسٰى فِي هَذَا الْمَعْنَى ، وَهُوَ عِنْدِي مَذْهَبُ اَصْحَابِنَا ، وَعَلَيْهِ تَدُلُّ اُصُولُهُمْ ـ (۱)
>
> امام جصاص رازی کہتے ہیں اس مفہوم کی بات کا کچھ حصہ جو عیسیٰ بن ابان نے ذکر کیا ہے اس کو میں نے نقل کیا ہے اور وہ میرے نزدیک ائمہ احناف کا موقف ہے اور اسی پر ان کے اُصول دلالت کرتے ہیں۔

عیسیٰ بن ابان کا فقہ راوی میں کیا موقف ہے

باوجود اس قیل وقال کے عیسیٰ بن ابان سے بھی یہ بات مطلقاً مروی نہیں ہے کہ اگر راوی غیر فقیہ ہے تو اس کی روایت ہر حال میں رد کردی جائے گی اور اس کی روایت کو کسی حال میں قبول نہیں کیا جائے گا؛ بلکہ اس کے لئے انھوں نے جو شروط اور قیود لگائے ہیں، اس کو دیکھنے کے بعد میرا تو خیال یہی ہے کہ یہ صرف لفظی بحث رہ جاتی ہے؛ کیوں کہ ان شروط وضوابط کے بعد کسی روایت کو محض اس لئے رد کردینا کہ اس کا راوی غیر فقیہ ہے، ناممکن ہوجاتا ہے اور ذخیرہ حدیث میں ایسی روایت باوجود تلاش کے نہیں ملتی میرے علم کی حد تک اور اگر ہوگی بھی تو مجھے اُمید ہے کہ محدثین کرام نے پہلے ہی اس پر سندی اعتبار سے جرح کررکھی ہوگی۔

(۱) الفصول فی الاصول: ۳/ ۱۲۲۔

ایک اہم بات کی طرف توجہ

امام عیسیٰ بن ابان نے تعارض کے وقت غیر فقیہ راوی کی روایت رد کرنے کے لئے جن شرائط کا ذکر کیا ہے اس پر تفصیلی کلام کرنے سے پہلے ہم یہ واضح کر دینا چاہتے ہیں کہ جن مصنفین کی عبارت میں فقاہت کا ذکر مطلقاً ہے تو ان میں بھی وہ ساری قیود اور شرائط جو امام عیسیٰ بن ابان نے خبر کے رد کے لئے ٹھہرائی ہیں، ان کو شامل مانا جائے؛ کیوں کہ اکثر کتب اُصولِ فقہ متون کے طور پر لکھی گئیں اور متون میں اختصار ملحوظ ہوتا ہے، مثلاً اُصول الشاشی کے مصنف لکھتے ہیں :

> وَالْقسم الثَّانِي من الروَاة هم المعروفون بِالْحِفْظِ وَالْعَدَالَة دون الِاجْتِهَاد وَالْفَتْوَى كَأَبِي هُرَيْرَة وَأنس بن مَالك ، فَإِذا صحت رِوَايَة مثلهمَا عنْدك ، فَإِن وَافق الْخَبَر الْقيَاس فَلَا خَفَاء فِي لُزُوم الْعَمَل بِهِ ، وَإِن خَالفه كَانَ الْعَمَل بِالْقِيَاسِ أولى ۔ (۱)
>
> راویوں کی دوسری قسم وہ ہے جو حفظ اور عدالت میں تو مشہور ہیں ؛ لیکن بطور مجتہد اور مفتی مشہور نہیں تھے، جیسے حضرت ابو ہریرہ اور انس بن مالک رضی اللہ عنہما، تو جب ان کی روایت صحیح ہو تو اگر ان کی روایت قیاس کے موافق ہو تو اس پر عمل کیا جائے اور اگر قیاس کے مخالف ہو تو قیاس پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہے۔

یہاں ہم دیکھ سکتے ہیں کہ اُصول الشاشی کے مصنف نظام الدین ابو علی احمد بن محمد بن اسحاق الشاشی (متوفی: ۳۴۴) نے بغیر کسی شرط کے راوی کے فقیہ نہ ہونے کی صورت میں قیاس پر عمل کرنے کی بات کہی ہے، اسی طرح کچھ دوسری کتابوں میں بھی یہ بات ہے؛ لیکن یہ واضح رہے کہ یہ تمام کتابیں یا تو متون کے طور پر لکھی گئی ہیں لہٰذا اس میں شرائط کا ذکر نہیں کیا گیا، یا پھر امام جصاص رازی کی کتاب جس میں انھوں نے عیسیٰ بن ابان کی کتاب سے براہ راست نقل کیا ہے ان کی رسائی نہ ہو سکی؛ اس لئے وہ ان شرائط سے آگاہ نہ ہو سکے۔

اسی لئے ہم نے کوشش کی ہے کہ عیسیٰ بن ابان علیہ الرحمہ کے خیالات خود ان کے اپنے الفاظ میں ذکر کر دیئے جائیں؛ کیوں کہ مصنف اپنے مقصد سے زیادہ واقف ہوتا ہے، کوئی شخص اپنے مراد اور مطلب کو جس طرح واضح کر سکتا ہے دوسرا نہیں کر سکتا اور چوں کہ متقدمین کی بات اس باب میں زیادہ لائق اعتماد ہے؛ اس لئے ہم نے اولاً امام جصاص رازیؒ کی کتاب ''الفصول فی الاصول'' اور امام سرخسی علیہ الرحمہ کی کتاب ''اُصول السرخسی'' کو اپنے بحث کی بنیاد بنایا ہے۔

---

(۱) اُصول الشاشی: ۱/ ۲۷۵۔

امام سرخسی کی وضاحت

چوں کہ امام سرخسی بھی اس مسئلہ پر امام عیسیٰ بن ابان کے ہم خیال ہیں؛ لہٰذا بہتر ہے کہ اولاً امام سرخسی کی رائے نقل کی جائے، امام سرخسی لکھتے ہیں :

اعْلَم بِأَن الروَاة قِسْمَانِ : مَعْرُوف ومجهول ، فالمعروف نَوْعَانِ من كَانَ مَعْرُوف الفقه والرأي فِي الِاجْتِهَاد ، وَمن كَانَ مَعْرُوفا بِالْعَدَالَةِ وَحسن الضَّبْط وَالْحِفْظ وَلكنه قَلِيل الْفِقْه ۔ (۱)

جان لو کہ راویوں کی دو قسمیں ہیں: معروف اور مجہول، پھر معروف کی دو قسمیں ایک تو یہ کہ راوی فقہ اور اجتہاد میں مشہور ہو دوسری قسم یہ ہے کہ عدالت اور ضبط وحفظ میں تو مشہور ہو؛ لیکن فقہ میں اس کا حصہ تھوڑا ہو۔

امام سرخسی فقہ میں راویوں معروف کی پہلی قسم پر کلام کرنے کے بعد اور اس میں خلفاء اربعہ اور دیگر ممتاز فقہائے صحابہ کرام کو گنوانے کے بعد لکھتے ہیں :

فَأَما الْمَعْرُوف بِالْعَدَالَةِ والضبط وَالْحِفْظ كَأبي هُرَيْرَة وَأنس بن مَالك رَضِي الله عَنْهُمَا وَغَيرهمَا مِمَّن اشْتهر بالصحبة مَعَ رَسُول الله صلى الله عَلَيْهِ وَسلم وَالسَّمَاع مِنْهُ مُدَّة طَوِيلَة فِي الْحَضَر وَالسّفر فَإِن أَبَا هُرَيْرَة مِمَّن لَا يشك أحد فِي عَدَالَته وَطول صحبته مَعَ رَسُول الله صلى الله عَلَيْهِ وَسلم حَتَّى قَالَ لَهُ (زر غبا تزْدَدْ حبا) وَكَذَلِكَ فِي حسن حفظه وَضَبطه ۔ (۲)

ایسے راوی جو عدالت اور ضبط وحفظ میں مشہور ہیں جیسے کہ حضرت ابوہریرہ وانس بن مالک رضی اللہ عنہما جن کا رسول پاک کا صحابی ہونا مشہور ہے اور انھوں نے رسول پاک سے ایک مدت تک ان کے اقوال وفرامین سفر وحضر میں سنے بھی ہیں، حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی عدالت اور رسول پاک کے ساتھ طویل وقت گزارنے میں کسی کو شک نہیں ہے، یہاں تک کہ رسول پاک ﷺ نے ان سے کہا ایک دن ناغہ کرکے ملا کرو؛ تاکہ محبت زیادہ ہو، اسی طرح ان کے حافظہ اور باتوں کو یاد رکھنے کے بارے میں بھی کسی کو شک نہیں ہے۔

---

(۱) اُصول السرخسی: ۱/۳۳۹۔ (۲) اُصول السرخسی: ۱/۳۳۹۔

فقہ راوی کی شرط کی بنیاد کیا ہے؟

رہ گئی یہ بات کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کو قلیل الفقہ کیوں کہا گیا ہے اور ان کی روایت کیوں مطلقاً قابل قبول نہیں ہے، تو اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے امام سرخسیؒ کہتے ہیں :

مَعَ هَذَا قد اشْتهر من الصَّحَابَة رَضِي الله عَنهُ وَمن بعدهمْ مُعَارضَة بعض رواياته بِالْقِيَاسِ هَذَا ابْن عَبَّاس رَضِي الله عَنْهُمَا لما سَمعه يروي (توضؤوا مِمَّا مسته النَّار) قَالَ أَرَأَيْت لَو تَوَضَّأْت بِمَاء سخن أَكنت تتوضأ مِنْهُ أَرَأَيْت لَو ادهن أهلك بدهن فادهنت بِهِ شاربك أَكنت تتوضأ مِنْهُ فقد رد خَبره بِالْقِيَاسِ حَتَّى رُوِيَ أَن أَبَا هُرَيْرَة قَالَ (لَهُ) يَا ابْن أخي إِذا أَتَاك الحَدِيث فَلَا تضرب لَهُ الْأَمْثَال ، وَلَا يُقَال إِنَّمَا رده بِاعْتِبَار نَص آخر عِنْده وَهُوَ مَا رُوِيَ أَن النَّبِي عَلَيْهِ السَّلَام أَتَى بكتف مؤربة فَأكلهَا وَصلى وَلم يتَوَضَّأ لِأَنَّهُ لَو كَانَ عِنْده نَص لما تكلم بِالْقِيَاسِ وَلَا أعرض عَن أقوى الحجتين أَو كَانَ سَبيله أَن يطْلب التَّارِيخ بَينهمَا ليعرف النَّاسِخ من الْمَنْسُوخ أَو أَن يخصص اللَّحْم من ذَلِك الْخَبَر بِهَذَا الحَدِيث فَحَيْثُ اشْتغل بِالْقِيَاسِ وَهُوَ مَعْرُوف بالفقه والرأي من بَين الصَّحَابَة على وَجه لَا يبلغ دَرَجَة أبي هُرَيْرَة فِي الْفِقْه درجته ، عرفنَا أَنه استخار التَّأَمُّل فِي رِوَايَته إِذا كَانَ مُخَالفا للْقِيَاس ، وَلما سَمعه يروي من حمل جَنَازَة فَليَتَوَضَّأ قَالَ أيلزمنا الْوضُوء فِي حمل عيدَان يابسة وَلما سَمِعت عَائِشَة رَضِي الله عَنْهَا أَن أَبَا هُرَيْرَة يروي أَن ولد الزِّنَا شَرّ الثَّلَاثَة ، قَالَت كَيفَ يَصح هَذَا وَقد قَالَ الله تَعَالَى ''وَلَا تزر وَازِرَة وزر أُخْرَى''۔ (۱)

باوجود اس کے کہ حضرت ابو ہریرہؓ شرف صحابیت میں مشہور ہیں، حضور پاک ﷺ کے ساتھ سفر وحضر میں طویل وقت گزارا ہے، صحابہ کرام اور بعد کے لوگوں نے ان کی

(۱) أصول السرخسی: ۱/ ۳۳۹۔

روایتوں کا قیاس کے ساتھ معارضہ کیا ہے، یہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما ہیں، جب انھوں نے سنا کہ حضرت ابو ہریرہؓ بیان کرتے ہیں جس چیز کو آگ نے چھولیا ہے اس کو استعمال کرنے کے بعد وضو کرو، تو انھوں نے کہا اگر میں گرم پانی سے وضو کروں تو کیا میں پھر سے وضو کروں، اس کے علاوہ دیکھئے اگر آپ کی بیوی کو کوئی تیل ہدیہ کرے اور وہ یہ تیل آپ کی مونچھوں کو لگادیں تو کیا آپ اس سے وضو کریں گے، خلاصہ کلام کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے ان کی روایت کو قیاس سے رد کردیا، اس پر ان سے حضرت ابو ہریرہؓ نے کہا: اے بھتیجے! جب تم سے کوئی حدیث بیان کی جائے تو اس کے لئے مثالیں نہ بیان کرو، اس مثال پر کوئی یہ نہ کہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے اس کو دوسری حدیث سے رد کیا ہے اور وہ حدیث یہ ہے کہ حضور پاک ﷺ کے ساتھ دست کا گوشت لایا گیا تو اس کو کھایا اور وضو نہیں کیا؛ کیوں کہ اگر ان کے پاس نص ہوتا تو وہ قیاس سے کام نہ لیتے اور دو حجتوں میں سے زیادہ مضبوط حجت سے اعراض نہ کرتے، یا پھر وہ یہ کرتے کہ دو حدیثوں کی تاریخ معلوم کرتے تاکہ ناسخ اور منسوخ کو جان سکیں، یا اس حدیث سے گوشت کو خاص قرار دیں؛ لیکن یہ سب نہ کرکے جب انھوں نے قیاس سے کام لیا اور حضرات صحابہ کے درمیان حضرت ابن عباس فقہ وافتاء میں جتنے مشہور تھے، اس مقام تک حضرت ابو ہریرہ نہیں پہنچتے ہیں تو اس سے ہم نے یہ بات جان لیا کہ انھوں نے روایت سننے کے بعد جب کہ وہ قیاس کے خلاف تھا، غور وفکر سے کام لیا، اسی طرح حضرت ابن عباس نے جب حضرت ابو ہریرہؓ کو یہ بیان کرتے سنا کہ جو کوئی جنازہ کو کاندھا دے تو وہ وضو کرے، اس پر انھوں نے کہا کہ کیا خشک لکڑیوں کو بھی ڈھونے سے ہم پر وضو لازم ہوگا؟ اسی طرح جب حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے سنا کہ حضرت ابو ہریرہؓ بیان کرتے ہیں زنا سے پیدا ہونے والا تیسرا برا ہے تو انھوں نے کہا یہ کیسے درست ہوسکتا ہے؟ جب کہ اللہ کا ارشاد ہے کہ کوئی کسی دوسرے کا بوجھ نہیں اُٹھائے گا۔

کچھ مزید دلائل

اس کے علاوہ امام سرخسی اس کو بھی ذکر کرتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت ابو ہریرہؓ کو کثرت

حدیث سے سختی سے منع کیا تھا اور تنبیہ کی تھی؛ بلکہ خود حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا بھی اعتراف ملتا ہے کہ اگر اس دور میں ہم نے حدیث کثرت سے بیان کی ہوتی تو ہم کو عمر کے درہ کا خوف تھا، اس کے علاوہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے بھی حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ پر کثرت سے حدیث بیان کرنے پر انکار کیا ہے، علاوہ ازیں خود حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کو بھی اس کا اعتراف تھا کہ ان کی جانب سے رسول پاک ﷺ سے کثرت سے احادیث بیان کرنے پر لوگ متعجب ہیں، اس پر انھوں نے وضاحت بیان کی کہ میں چوں کہ کسی اور مشغلہ میں اُلجھا ہوا نہیں تھا جب کہ مہاجرین کو تجارت اور انصار کو کھیتی باڑی کا مشغلہ رہتا تھا، اور میں ہر وقت حضور پاک ﷺ کے ساتھ چمٹا رہتا تھا، اسی بناء پر رسول پاک ﷺ کی باتیں مجھ کو زیادہ یاد ہیں۔(۱)

حضرت ابو ہریرہؓ پر حضرت عائشہؓ کے استدراکات

واضح رہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ پر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے اس کے علاوہ بھی استدراکات ہیں، جس میں انھوں نے ان پر اعتراض کیا ہے اور جواب میں کوئی حدیث نہیں بیان کی ہے؛ بلکہ کبھی تو قیاس سے کام لیا ہے اور کبھی عمومات قرآن سے کام لیا ہے اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے استدراکات کا دائرہ صرف حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ پر نہیں؛ بلکہ اس کے علاوہ دیگر صحابہ کرام پر بھی ہوا ہے جس کو زرکشی نے ''الاجابہ لایراد ما استدرکته عائشه علی الصحابه'' میں جمع کردیا ہے، اس سے بھی من جملہ امام سرخسی اور امام عیسیٰ بن ابان کے قول کی تائید ہوتی ہے۔

فقہ راوی کے ساتھ دیگر شرائط

یہ سب بیان کرنے کے بعد امام سرخسی کہتے ہیں :

فلمکان مَا اشْتهر من السّلف فِي هَذَا الْبَاب قُلْنَا مَا وَافق الْقيَاس من رِوَايَته فَهُوَ مَعْمُول بِهِ وَمَا خَالف الْقيَاس فَإِن تَلَقَّتْهُ الْأمة بِالْقبُولِ فَهُوَ مَعْمُول بِهِ وَإِلَّا فَالْقِيَاس الصَّحِيح شرعا مقدم على رِوَايَته فِيمَا ينسد بَاب الرَّأْي فِيهِ۔ (۲)

اسی وجہ سے جو ہم نے ماقبل میں بیان کی ہے کہ سلف نے حضرت ابو ہریرہؓ کی بعض روایات پر انکار کیا ہے، ہم نے کہا کہ ان کی جو روایتیں قیاس کے موافق ہوں گی،

---

(۱) اُصول السرخسی: ۱/۳۳۹۔ (۲) اُصول السرخسی: ۱/۳۴۱۔

اس پر عمل کیا جائے گا اور جو روایتیں خلاف قیاس ہوں گی، تو اگر خلاف قیاس روایت
ایسی ہے جس کو اُمت نے قبول کرلیا ہے تو اس پر عمل کیا جائے ورنہ قیاس صحیح جو
شریعت کے موافق ہو، ان کی ایسی روایت پر مقدم کیا جائے جو بالکلیہ قیاس اور رائے
کے خلاف ہو اور اس میں قیاس اور رائے کی کوئی بھی گنجائش نہ رہ گئی ہو۔

کہنے کا مطلب یہ ہے کہ کسی بات کے بہت سے پہلو ہوتے ہیں، ایک چیز ایک لحاظ سے خلاف قیاس ہوتی ہے اور دوسرے لحاظ سے موافق قیاس، تو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی کوئی ایسی روایت جس پر اُمت نے عمل نہ کیا، صرف ایک پہلو سے نہیں؛ بلکہ ہر پہلو سے خلاف قیاس ہو تو اس وقت قیاس کو ان کی حدیث پر مقدم کیا جائے گا۔

امام سرخسی نے غیر فقیہ صحابی کی روایت کو خلاف قیاس ہونے کی صورت میں رد کرنے کے لئے چار شرطیں بیان کی ہیں :

اولاً : وہ روایت صرف اسی ایک غیر فقیہ صحابی کے واسطے سے مروی ہو۔
ثانیاً : اُمت نے اس پر عمل نہ کیا ہو۔
ثالثاً : ہر لحاظ سے خلاف قیاس ہو، قیاس اور رائے کی اس میں کوئی گنجائش نہ ہو۔
رابعاً : خلاف قیاس ہونا بالبداہت ثابت ہو جائے۔

اگر یہ تمام شرطیں پائی جائیں تب اس وقت قیاس کو مقدم کیا جائے گا، (ہم آگے چل کر اس پر بھی بات کریں گے کہ قیاس سے کون سا قیاس مراد ہے)۔

عدل وضبط کے بعد فقہ کی شرط کیوں

ایک سوال پھر پیدا ہوتا ہے کہ راوی جب عادل ہے اور جو سنتا ہے وہ یاد رکھتا ہے تو پھر آپ ان کی روایت کو مطلقاً قبول کیوں نہیں کرتے، خلاف قیاس اور موافق قیاس کے پھیر میں کیوں پڑتے ہیں؛ کیوں اس کے لئے کچھ الگ شرائط اور ضوابط بناتے ہیں، اس کا جواب دیتے ہوئے امام سرخسی علیہ الرحمہ کہتے ہیں :

وَلَكِن نقل الْخَبَر بِالْمَعْنَى كَانَ مستفيضا فيهم وَالْوُقُوف على كل
معنى أَرَادَهُ رَسُول الله صلى الله عَلَيْهِ وَسلم بِكَلَامِهِ أَمر عَظِيم
فقد أُوتِيَ جَوَامِع الْكَلم على مَا قَالَ أُوتيت جَوَامِع الْكَلم وَاخْتصرَ
لي اختصارا ، وَمَعْلُوم أَن النَّاقِل بِالْمَعْنَى لَا ينْقل إِلَّا بِقدر مَا
فهمه من الْعبارَة وَعند قُصُور فهم السَّامع رُبمَا يذهب عَلَيْهِ

بعض المُرَاد وَهَذَا الْقُصُور لَا يشكل عِنْد الْمُقَابلَة بِمَا هُوَ فقه (لفظ) رَسُول الله صلى الله عَلَيْهِ وَسلم فلتوهم هَذَا الْقُصُور قُلْنَا إِذا انسد بَاب الرَّأْي فِيمَا رُوِيَ وتحققت الضَّرُورَة بِكَوْنِهِ مُخَالفا للْقِيَاس الصَّحِيح فَلَا بُد من تَركه لِأَن كَون الْقيَاس الصَّحِيح حجَّة ثَابت بِالْكتاب وَالسّنة وَالْإِجْمَاع فَمَا خَالف الْقيَاس الصَّحِيح من كل وَجه فَهُوَ فِي الْمَعْنى مُخَالف للْكتاب وَالسّنة الْمَشْهُورَة وَالْإِجْمَاع ۔ (۱)

بات یہ ہے کہ حدیث کو لفظ کے بجائے معنی کے ساتھ روایت کرنا حضرات صحابہ کرام میں عام تھا اور رسول اللہ ﷺ نے اپنے ارشاد میں کیا کیا مراد لیا ہے، اس کا احاطہ کرنا مشکل اور بڑا کام ہے؛ کیوں کہ ان کو جوامع الکلم (بات مختصر لیکن مختصر بات میں معنی کی ایک دنیا آباد ہو) عطا کیا گیا تھا اور یہ سب کو معلوم ہے کہ جب بات کو معنی کے ساتھ نقل کیا جائے تو آدمی اپنے عقل اور فہم کے اعتبار سے ہی نقل کرتا ہے اور کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ سننے والے کو سمجھنے میں غلطی ہوتی اور مطلب کا بعض پہلو اس سے اوجھل ہوتا ہے اور یہ بات تب ظاہر ہوتی ہے جب روایات کا مقابلہ کیا جائے، اس کی روایت سے جس نے اس کو بہتر طور پر سمجھا ہے، اسی بناء پر کہ بعض دفعہ مطلب اور مراد کے کچھ پہلو وہم کی بنیاد پر یا کسی اور وجہ سے چھوٹ جاتے ہیں جب کوئی ایسی روایت سامنے آئے، جس سے قیاس ورائے کا ہر پہلو ختم ہو جائے اور یہ بات بالبداہت ثابت ہو جائے کہ مذکورہ روایت خلاف قیاس ہے، تو ایسی صورت میں روایت کو ترک کر دیا جائے گا؛ کیوں کہ قیاس صحیح کا حجت اور دلیل ہونا کتاب اللہ، سنت رسول اللہ اور اجماع سے ثابت ہے، تو جب کوئی روایت ہر پہلو سے خلاف قیاس ہو تو گویا وہ کتاب اللہ، سنت مشہور اور اجماع کے خلاف ہے۔

امام سرخسی نے جو بات کہی ہے، وہ امام عیسیٰ بن ابان سے ہی مستفاد ہے، عیسیٰ بن ابان علیہ الرحمہ نے اپنی بات تفصیل سے کہی ہے اور اپنی رائے کو دلائل سے بیان کیا ہے، اس کے علاوہ انھوں نے راوی کی عدم فقاہت کے

---

(۱) اُصول السرخسی: ۱/۳۴۱۔

سبب قیاس کے خلاف اس کی روایت کو رد کرنے میں مزید شرائط بیان کئے ہیں، یہ افسوس کی بات ہے کہ امام عیسیٰ بن ابان کی کوئی کتاب ہم تک نہیں پہنچ سکی یا تا حال نہیں پہنچی ہے، بہر حال اس مسئلہ پر ان کے خیالات کا بڑا حصہ امام جصاص رازی نے اپنی تالیف الفصول فی الاصول میں نقل کر دیا ہے؛ لہٰذا اس بارے میں امام عیسیٰ بن ابان کی رائے ہم ان کے الفاظ میں اور ان کے عہد سے بہت قریب امام جصاص رازی کے الفاظ میں نقل کرتے ہیں۔

عیسیٰ بن ابانؒ کا موقف

امام عیسیٰ بن ابان خلاف قیاس ہونے کی صورت میں راوی کے فقیہ ہونے کے قائل ہیں اور غیر فقیہ کی مثال میں انھوں نے حضرت ابو ہریرہؓ کا نام پیش کیا ہے، حضرت ابو ہریرہؓ کا نام اس لئے پیش کیا ہے کہ انھوں نے دیکھا کہ متعدد صحابہ کرام نے ان کی روایت غور وفکر کے بعد لی ہیں، یا ان پر قیاس کے ذریعہ اعتراض کیا ہے، اس کے علاوہ انھوں نے دیکھا کہ ان پر امام ابراہیم نخعی نے بھی اعتراض کیا ہے، امام نخعی کہتے ہیں کہ لوگ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی بعض حدیث پر عمل کرتے اور بعض پر نہ کرتے، ایک دوسرے موقعہ سے امام ابراہیم نخعی زیادہ صراحت کے ساتھ کہتے ہیں کہ لوگ یعنی تابعین کرام ان کی وہ روایتیں جو جنت وجہنم کے تعلق سے ہوتیں، اس کو تو لیتے اور جو اس کے علاوہ ہوتیں اس کو نہ لیتے۔(۱)

ابراہیم نخعی کا حضرت ابو ہریرہؓ کے بارے میں قول

امام نخعی کا یہ قول ثابت شدہ ہے، اس کو مشہور محدث ابن عساکر نے (تاریخ دمشق: ۶۷/۳۶۰۰) میں بھی ذکر کیا ہے اور حافظ ذہبی نے سیر اعلام النبلاء میں بھی ذکر کیا ہے، ابن عساکر نے اس مفہوم کی متعدد روایتیں ذکر کی ہیں، امام اعمش سے مروی ہے :

> وكان أبو صالح يحدثنا عن أبي هريرة قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فكنت آتي إبراهيم فأحدثه بها فلما أكثرت عليه قال لي ما كانوا يأخذون بكل حديث أبي هريرة۔
>
> ابوصالح ہم سے حضرت ابو ہریرہ کے واسطے سے حدیث بیان کرتے تھے کہ رسول پاک ﷺ نے فرمایا، رسول پاک ﷺ نے فرمایا، میں ابراہیم کے پاس آتا اور ان سے

(۱) الفصول فی الاصول: ۳/۱۲۷۔

وہ حدیث بیان کرتا (امام اعمش کا ہی قول ہے کہ ابراہیم حدیث کے پرکھنے والے تھے الفاظ ہیں (کان ابراہیم صیرفیا فی الحدیث) جب میں ایسا زیادہ کرنے لگا یعنی حضرت ابوہریرہؓ کی احادیث ان کو زیادہ سنانے لگا تو انھوں نے مجھ سے کہا، ماقبل کے لوگ یعنی حضرات صحابہ وتابعین عظام حضرت ابوہریرہؓ کی تمام احادیث پر عمل نہیں کرتے تھے۔

سفیان عن منصور عن ابراهیم قال ما کانوا یأخذون من حدیث ابي هریرة الا ما کان من حدیث جنة أو نار۔

ابراہیم نخعی کہتے ہیں حضرات صحابہ وتابعین عظام حضرت ابوہریرہ کی وہی احادیث قبول کرتے تھے جس میں جنت اور جہنم کا ذکر ہوتا (حلال وحرام کے متعلق ان کی احادیث قبول نہ کرتے)۔

عن الأعمش قال كان إبراهيم صيرفياً في الحديث فكنت إذا سمعت الحديث من أحد من أصحابه أتيته به فأعرضه عليه فحدثته ذات يوم بحديث من حديث أبي صالح عن أبي هريرة فقال إبراهيم كانوا يتركون شيئاً من قوله۔

اس کا مفاد بھی وہی ہے ماقبل میں ذکر کیا جا چکا ہے، بس اتنا اضافہ ہے کہ ماقبل کے لوگ ان کے اقوال میں سے کچھ چھوڑ بھی دیا کرتے تھے۔

حافظ ذہبی سیر اعلام النبلاء میں نقل کرتے ہیں :

شَرِيْكٌ : عَنْ مُغِيْرَةَ ، عَنْ إِبْرَاهِيْمَ ، قَالَ : كَانَ اَصْحَابُنَا يَدَعُوْنَ مِنْ حَدِيْثِ اَبِي هُرَيْرَةَ ـ (۱)

ابراہیم نخعی کہتے ہیں کہ ہمارے اصحاب یعنی فقہائے کوفہ حضرت ابوہریرہ کی حدیث کو یا حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی احادیث مین سے کچھ کو چھوڑ دیتے تھے۔

وضاحت : من حدیث ابوہریرہ میں دو بات ہوسکتی ہے یا تو من کو تبعیضیہ مانا جائے یعنی من بعضے افراد کو بتانے کے لئے ہے یا پھر من کو زائد مانا جائے، اگر من کو زائد مانا جائے تو ترجمہ ہوگا کہ حضرت ابوہریرہ کی

(۱) سیر اعلام النبلاء: ۲/ ۶۰۸۔

حدیث کو مطلقاً رد کر دیا کرتے تھے اور اگر تبعیض کے معنی میں لایا جائے تو معنی ہوگا کہ بعض احادیث کو رد کرتے تھے، میری رائے میں من یہاں حدیث کے بعض جزء پر دلالت کرنے کے لئے ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ کتاب العلل میں امام احمد بن حنبل کے واسطہ سے یہ روایت مذکور ہے، جس میں واضح ہو جاتا ہے کہ یہاں پر من تبعیض کے لئے ہے، زائد نہیں ہے :

حدثنا أبو أسامة ، عن الأعمش ، قال : كان إبراهيم صيرفيا في الحديث أجيؤه بالحديث ، قال : فكتب مما أخذته عن أبي صالح ، عن أبي هريرة ، قال : كانوا يتركون أشياء من أحاديث أبي ـ (۱)

ان اقوال کو حافظ ذہبی نے بھی سیر اعلام النبلاء میں ذکر کیا ہے اور پھر رد کیا ہے، حافظ ذہبی یہ قول اور دوسرے اقوال امام ابراہیم نخعی سے نقل کرنے کے بعد کہتے ہیں :

قُلْتُ : هٰذَا لاَ شَيْءَ ، بَلْ احْتَجَّ المُسْلِمُوْنَ قَدِيْماً وَحَدِيْثاً بِحَدِيْثِهِ ، لِحِفْظِهِ ، وَجَلَالَتِهِ ، وَ إِتْقَانِهِ ، وَفِقْهِهِ ، وَنَاهِيْكَ اَنَّ مِثْلَ ابْنِ عَبَّاسٍ يَتَأَدَّبُ مَعَهُ ، وَيَقُوْلُ : اَفْتِ يَا اَبَا هُرَيْرَةَ . (۲)

میں کہتا ہوں ، یہ کوئی چیز نہیں ہے ؛ بلکہ مسلمان ہمیشہ سے حضرت ابوہریرہؓ کی احادث سے استدلال کرتے چلے آئے ہیں اور ان کے حفظ ، جلالت قدر ، پختگی اور فقہ کے قائل رہے ہیں ، ان کی فقاہت کے لئے صرف اتنا کافی ہونا چاہئے کہ حضرت ابن عباس جیسا فقیہ ان کے ساتھ ادب کا معاملہ کرتا تھا اور کہتا تھا اے ابوہریرہ فتویٰ دیجئے ۔

عیسیٰ بن ابان کے دلائل

بہرحال اس وقت ہمارا موضوع حضرت ابوہریرہ رضی اللہ کی فقاہت نہیں ؛ بلکہ امام عیسیٰ بن ابان کی فقاہت راوی کی شرط ہے ؛ لہٰذا پھر سے اصل بحث کی جانب رخ کرتے ہیں کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کو فقہ وفتویٰ میں غیر معروف کہنے کا مطلب یہ بھی نہیں ہے کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت خلاف قیاس ہونے کی صورت میں مطلقاً رد کر دی جائے گی ؛ بلکہ اس کے لئے کچھ شرائط ہیں ، کچھ ضوابط ہیں ۔

---

(۱) کتاب العلل لأحمد: ۱۴۰ ۔ (۲) سیر أعلام النبلا: ۱/۲/۶۱ ۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی عدالت اور حفظ وضبط میں کوئی شک نہیں ہے؛ لیکن یہ بات ہے کہ ان کا فقہی مقام ومرتبہ وہ نہیں تھا جو دیگر فقہ واجتہاد میں معروف صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا تھا، علاوہ ازیں بعض صحابہ کرام نے ان کی روایت کو قیاس کے ذریعہ رد کیا ہے، جیسے حضرت ابن عباسؓ سے جب یہ بات کہی گئی کہ آگ کو مس کی ہوئی چیز استعمال کرنے سے وضو کرو تو اس کا رد انھوں نے قیاس کے ذریعہ کیا، جب حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے روایت کیا کہ زنا سے پیدا بچہ تیسرا برا ہے (ماں باپ کے بعد) تو حضرت عائشہ نے فرمایا کہ اگر بات ایسی ہی ہے تو پھر بدکاری کے الزام میں قابل حد حاملہ عورت کو بچہ جننے کی مہلت کیوں دی جاتی ہے، اس موقع سے حضرت عائشہؓ نے کوئی دوسری روایت نہ پیش کر کے قرآن کی آیت ''لا تزرو وازرۃ وزر أخری'' کے عموم سے استدلال کیا، اسی طرح روایت میں آتا ہے کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے ایک پاؤں میں موزہ پہن کر چلنے سے ممانعت کی روایت کی تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اس کو تسلیم نہیں کیا، اس کے علاوہ عیسیٰ بن ابان دوسرے نظائر پیش کرتے ہیں جہاں صحابہ کرام نے ان کی کثرت روایت پر انکار کیا اور تعجب کیا اور حضرت عائشہ نے توٹوکا بھی کہ رسول پاک ﷺ تمہاری طرح جلدی جلدی بات نہیں کرتے تھے، وہ تو اتنے ٹھہر کر بیان کرتے تھے کہ کوئی ان کی باتوں کو شمار کرنا چاہے تو شمار کر لے۔(۱)

یہ سب مثالیں عیسیٰ بن ابانؒ سے نقل کرنے کے بعد امام جصاص رازیؒ عیسیٰ بن ابان رحمہ اللہ کے موقف کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں :

قَالَ اَبُو بَكْرٍ رَحِمَهُ اللهُ : جَعَلَ عِيسٰى رَحِمَهُ اللهُ مَا ظَهَرَ مِنْ مُقَابَلَةِ السَّلَفِ لِحَدِيثِ اَبِي هُرَيْرَةَ بِقِيَاسِ الْاُصُولِ ، وَتَثْبِيتِهِمْ فِيهِ ، عِلَّةً لِجَوَازِ مُقَابَلَةِ رِوَايَاتِهِ بِالْقِيَاسِ ، فَمَا وَافَقَ الْقِيَاسَ مِنْهَا قَبِلَهُ ، وَمَا خَالَفَهُ لَمْ يَقْبَلْهُ ، إلَّا أَنْ يَكُونَ خَبَرًا قَدْ قَبِلَهُ الصَّحَابَةُ فَيُتَّبَعُونَ فِيهِ ۔ (۲)

امام جصاص رازی کہتے ہیں سلف سے حضرت ابوہریرہؓ کی روایت کا قیاس کے اُصول سے معارضہ کرنے اور اس میں مزید غور وفکر نے اس پر آمادہ کیا کہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت کا قیاس سے مقابلہ کیا جائے تو ان کی جو روایت قیاس کے موافق ہوئی، اسے انھوں نے قبول کر لیا اور جو روایت قیاس کے خلاف ہوئی اسے قبول نہیں کیا، ہاں اگر ان کی کسی خلاف قیاس خبر کو صحابہ وتابعین نے قبول کیا ہے تو اس کو قبول کیا جائے گا۔

(۱) الفصول فی الاصول: ۱۲۸/۳۔ (۲) الفصول فی الاصول: ۱۲۹/۳۔

غیر فقیہ راوی کی روایت کورد کرنے کے لئے مزید شرائط

عیسیٰ بن ابان کے نزدیک کسی روایت کے خلاف قیاس ہونے کی صورت میں رد کے لئے حسبِ ذیل شرائط وضوابط ہیں :

يُقْبَلُ مِنْ حَدِيثِ اَبِي هُرَيْرَةَ مَا لَمْ يَرُدَّهُ الْقِيَاسُ ، وَلَمْ يُخَالِفْ نَظَائِرَهُ مِنَ السُّنَّةِ الْمَعْرُوفَةِ ، إِلَّا أَنْ يَكُونَ شَيْءٌ مِنْ ذٰلِكَ قَبِلَهُ الصَّحَابَةُ وَالتَّابِعُونَ ، وَلَمْ يَرُدُّوهُ . (۱)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں سے وہ حدیث قبول کی جائے گی جو قیاس کے خلاف نہ ہواور اس حدیث کے خلاف اس کی نظیر دوسری مشہور احادیث نہ ہوں، ہاں اگر ان سب کے باوجود ایسی روایت کو صحابہ اور تابعین نے قبول کیا ہوگا تو خلاف قیاس ہونے کے باوجود اس روایت کو قبول کیا جائے۔

ایک دوسرے مقام پر عیسیٰ بن ابان کہتے ہیں :

وَيُقْبَلُ مِنْ حَدِيثِ اَبِي هُرَيْرَةَ مَا لَمْ يَتِمَّ وَهْمُهُ فِيهِ ، لِاَنَّهُ كَانَ عَدْلًا . (۲)

اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی ہر وہ حدیث قبول کی جائے گی، جس کے بارے میں مکمل طور پر پتہ چلے کہ ان کو وہم لاحق نہیں ہوا ہے؛ کیوں کہ حضرت ابوہریرہؓ وہ عادل تھے۔

اگر یہ تمام شرائط پائی جائیں گی تب جا کر ایسی روایت خلاف قیاس ہونے کی وجہ سے رد کر دی جائے گی۔

- راوی فقہ اور اجتہاد میں معروف نہ ہو۔
- اس مفہوم کی تائید کرنے والی دیگر روایات نہ ہو، یعنی دوسرے کسی صحابی سے وہی روایت یا اسی مفہوم کی روایت مروی نہ ہو۔
- صحابہ اور تابعین نے مذکورہ راوی کی دیگر روایات پر انکار کیا ہو یا پھر زیر بحث خبر پر اعتراض کیا ہو۔
- دیگر مجتہدین صحابہ کرام اور تابعین نے اس پر عمل نہ کیا ہو۔

ان چار شرائط کے اجتماع کے بعد ہی کسی روایت کو محض اس لئے رد کر دیا جائے گا کہ وہ خلاف قیاس ہے۔

(۱) الفصول فی الاصول: ۱۲۷:۳۔ (۲) الفصول فی الاصول: ۱۲۷:۳۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ عیسیٰ بن ابان حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کو فقہ میں غیر معروف یا غیر فقیہ مانتے ہیں؛ لیکن اس کے ساتھ ساتھ ان کے شرف صحابیت کا پورا خیال رکھتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ ان کے عدل اور حفظ وضبط میں کوئی شبہ نہیں ہے اور فقاہت کے ہونے نہ ہونے سے کسی کے عدل وحفظ میں کوئی کمی نہیں آتی۔

بَلْ الَّذِي ذَكَرَ عِيسٰى فِي كِتَابِهِ الْمَشْهُورِ : هُوَ مَا قَدَّمْنَا ذِكْرَهُ ، مَعَ تَقْدِيمِهِ الْقَوْلَ فِي مَوَاضِعَ مِنْ كُتُبِهِ بِأَنَّهُ عَدْلٌ ، مَقْبُولُ الْقَوْلِ وَالرِّوَايَةِ ، غَيْرُ مُتَّهَمٍ بِالتَّقَوُّلِ عَلٰى رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَّا اَنَّ الْوَهْمَ وَالْغَلَطَ لِكُلِّ بَنِي آدَمَ مِنْهُ نَصِيبٌ ، فَمَنْ اَظْهَرَ مِنْ السَّلَفِ تَثَبُّتًا فِي رِوَايَةٍ تَثَبَّتْنَا فِيهَا ، وَاعْتَبَرْنَاهَا بِمَا وَصَفْنَا . (۱)

بلکہ عیسیٰ بن ابان نے اپنی مشہور کتاب (کتاب الحج) میں جو کچھ کہا ہے وہ وہی ہے جو ہم نے ماقبل میں ذکر کیا ہے (کہ حضرت ابو ہریرہ عادل اور حفظ وضبط میں ممتاز ہیں) یہ بات انھوں نے اپنی مختلف کتابوں میں متعدد مقام پر کہی ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ عادل ہیں، قول اور روایت میں مقبول ہیں، رسول پاک ﷺ پر جھوٹی بات گڑھنے والے نہیں ہیں، ہاں یہ ہے کہ وہم اور غلطی بنی آدم کا خاصہ ہے تو ان کی جن روایتوں پر سلف نے انکار کیا ہے اور تثبت سے کام لیا ہے، ہم بھی ان ہی اسلاف کے نقش قدم پر چلیں گے۔

ایک اعتراض کا جواب

اب یہاں پر ایک اعتراض ہوسکتا ہے، وہ اعتراض یہ ہے کہ کتب حدیث میں ایک روایت ملتی ہے :

إِنْ قِيلَ ، قَدْ رُوِيَ عَنْ اَبِي هُرَيْرَةَ اَنَّهُ قَالَ : ''يَزْعُمُونَ : اَنَّ اَبَا هُرَيْرَةَ يُكْثِرُ الْحَدِيثَ عَنْ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنِّي كُنْت امْرَأً مِسْكِينًا ، اَصْحَبُ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلٰى مِلْءِ بَطْنِي ، وَكَانَتْ الْاَنْصَارُ يَشْغَلُهُمْ الْقِيَامُ عَلٰى اَمْوَالِهِمْ ، وَكَانَ الْمُهَاجِرُونَ يَشْغَلُهُمْ الصَّفْقُ بِالْاَسْوَاقِ ، وَإِنِّي شَهِدْت مِنْ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَجْلِسًا وَهُوَ يَتَكَلَّمُ ، فَقَالَ : ''مَنْ يَبْسُطْ

---

(۱) الفصول فی الاصول: ۳/ ۱۳۰۔

رِدَاءَهُ حَتّٰى اَقْضِيَ مَقَالَتِي ، ثُمَّ يَقْبِضُهُ إِلَيْهِ ، وَلَا يَنْسَى شَيْئًا سَمِعَهُ مِنِّي ، فَبَسَطت بُرْدَةً كَانَتْ عَلَيَّ ، حَتّٰى قَضَى النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَقَالَتَهُ ، فَقَبَضْتهَا ، فَمَا نَسِيت شَيْئًا بَعْدَهُ '' سَمِعْته مِنْهُ ، وَكَانَ اَبُو هُرَيْرَةَ قَدْ حَفِظَ مَا سَمِعَهُ ، وَقَدْ شَهِدَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِذٰلِكَ ، فَلِذٰلِكَ كَانَتْ رِوَايَتُهُ اَكْثَرَ مِنْ رِوَايَاتِ غَيْرِهِ . (۱)

اگر یہ کہا جائے کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے منقول ہے کہ لوگ کہتے ہیں کہ ابو ہریرہؓ رسول اللہ ﷺ سے بہت زیادہ احادیث بیان کرتا ہے، بات یہ ہے کہ میں مسکین آدمی تھا، ہمیشہ رسول پاک ﷺ سے چمٹا رہتا تھا، انصار کو اپنے مشاغل تھے اورمہاجرین کو بازاروں کی مشغولیت رہتی تھی اور میں ایک مرتبہ رسول پاک کی مجلس میں حاضر تھا اور آپ ﷺ فرمارہے تھے،کون اپنی چادر پھیلائے گا تا کہ میں اپنی بات پوری کرلوں پھر وہ اس کو لے لےتو وہ کوئی ایسی بات نہ بھولے جو مجھ سے سنا ہو، تو میں نے اپنے اوپر پڑی چادر کو بچھایا یہاں تک کہ نبی پاک نے اپنی بات پوری کرلی پھر میں نے چادر کو سمیٹ لیا تو اس کے بعد میں کچھ بھی نہیں بھولا ،حضرت ابو ہریرہؓ نے حضور پاک ﷺ کی باتوں کو یادرکھا تھا اوراس کی گواہی نبی پاک نے بھی دی ہے؛اسی لئے ان کی روایتیں دوسروں سے زیادہ ہیں تو اس کو ان پر وجہ طعن اوروہم کی بنیادنہیں بنانا چاہئے۔

اس کا جواب دیتے ہوئے امام جصاص رازی کہتے ہیں کہ اگر ایسی ہی بات ہوتی کہ حضرت ابو ہریرہ نبی پاک ﷺ سے سنی ہوئی کوئی بات نہ بھولنے والے ہوتے تو ان کی روایت کوتمام صحابہ کرامؓ کی روایت پر مطلقاً ترجیح دی جاتی ؛ کیوں کہ تمام صحابہ کرامؓ کے بارے میں بہر حال بھول چوک اور وہم ونسیان کا خطرہ تھا،سوائے حضرت ابو ہریرہ کے ؛لیکن ہم صحابہ کرام اور تابعین عظام کے حالات کا جب مطالعہ کرتے ہیں تو پاتے ہیں ،انھوں نے حضرت ابو ہریرہ کی روایتوں کو اکابر صحابہ پر کبھی ترجیح نہیں دی ؛ بلکہ بسااوقات ایسا بھی ہوا ہے کہ ان کی روایتوں کا معارضہ کیا گیا ہے،خودان پر رد کیا گیا ہے،حضرت ابن عباسؓ نے رد کیا،حضرت عائشہؓ نے رد کیا،ابراہیم نخعیؒ نے رد کیا، اس سے پتہ چلتا ہے کہ بات وہ نہیں ہے جو معترض نے سمجھا ہے؛ بلکہ یہ ہے کہ نہ بھولنے کی بات صرف اور صرف اس ایک مجلس کی تھی ،جس میں یہ واقعہ پیش آیا، نہ کہ پوری زندگی پر محیط اورکسی بھی بات کے نہ بھولنے کی ضمانت۔

(۱) الفصول فی الأصول: ۳/ ۱۳۰۔

امام جصاص رازی لکھتے ہیں :

اَمَّا قَوْلُهُ : إِنَّهُمْ يَزْعُمُونَ : اَنَّ اَبَا هُرَيْرَةَ يُكْثِرُ الْحَدِيثَ عَنْ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، فَإِنَّهُ يَدُلُّ : عَلَى اَنَّهُمْ قَدْ كَانُوا أَنْكَرُوا كَثْرَةَ رِوَايَتِهِوَاَمَّا حِفْظُهُ لِمَا كَانَ سَمِعَهُ حَتَّى لَا يَنْسَى مِنْهُ شَيْئًا ، فَإِنَّهُ لَوْ كَانَ كَذٰلِكَ لَكَانَتْ هَذِهِ فَضِيلَةً لَهُ قَدْ أُخْتُصَّ بِهَا ، وَفَازَ بِحَظِّهَا مِنْ سَائِرِ الصَّحَابَةِ ، وَلَوْ كَانَتْ هَذِهِ لَعَرَفُوا ذٰلِكَ لَهُ ، وَاشْتَهَرَ عِنْدَهُمْ اَمْرُهُ ، حَتَّى كَانَ لَا يَخْفَى عَلَى اَحَدٍ مِنْهُمْ مَنْزِلَتُهُ ، وَلَرَجَعَتْ الصَّحَابَةُ إِلَيْهِ فِي رِوَايَتِهِ ، وَلَقَدَّمُوهَا عَلَى رِوَايَاتِ غَيْرِهِ ، لِامْتِنَاعِ جَوَازِ النِّسْيَانِ عَلَيْهِ ، وَجَوَازِهِ عَلَى غَيْرِهِ ، وَلَكَانَ هَذَا التَّشْرِيفُ وَالتَّفْضِيلُ الَّذِي أُخْتُصَّ بِهِ مُتَوَارَثًا فِي أَعْقَابِهِ ، كَمَا ''خُصَّ جَعْفَرٌ بِاَنَّ لَهُ جَنَاحَيْنِ فِي الْجَنَّةِ ''وَخُصَّ'' حَنْظَلَةَ بِاَنَّ الْمَلَائِكَةَ غَسَّلَتْهُ'' . (۱)

بہر حال حضرت ابو ہریرہ کا یہ قول کہ لوگ یہ گمان کرتے ہیں ، یہ خود بتا رہا ہے کہ ان کے ہم عصروں نے ان کی کثرت روایت کو عجیب بات سمجھا ہے ، یہ کہنا کہ ان کا حافظہ ایسا ہو گیا تھا کہ پھر وہ کچھ نہیں بھولتے تھے تو اگر ایسا ہی ہوتا تو یہ ان کی خاص فضیلت ہوتی جس میں وہ دیگر تمام صحابہ کرام سے ممتاز ہوتے اور اس کی شہرت ہوتی یہاں تک کہ سبھی اس کو جان لیتے اور صحابہ کرام کے درمیان جب کوئی اختلاف ہوتا تو وہ حضرت ابو ہریرہؓ کی جانب رُجوع کرتے اور ان کی روایات کو دیگر تمام کی روایات پر ترجیح دیتے ؛ کیوں کہ وہ نسیان اور بھول چوک سے بری ہو گئے تھے اور ان کی اس فضیلت خاص کا ذکر ہر دور میں جاری رہتا اور لوگوں میں شہرہ ہوتا جیسا کہ حضرت جعفر ذوالجناحین کے لقب سے مشہور ہیں اور حضرت حنظلہ کو غسیل الملائکہ کہا جاتا ہے۔

فَلَمَّا وَجَدْنَا اَمْرَهُ عِنْدَ الصَّحَابَةِ بِضِدِّ ذٰلِكَ ، لِاَنَّهُمْ اَنْكَرُوا كَثْرَةَ رِوَايَتِهِ : عَلِمْنَا : أَنَّ مَا رَوَى : فِي اَنَّهُ لَا يَنْسَى شَيْئًا سَمِعَهُ غَلَطٌ ، وَكَيْفَ يَكُونُ كَذٰلِكَ وَقَدْ رُوِيَ عَنْهُ حَدِيثٌ رَوَاهُ عَنْ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ

(۱)　الفصول فی الاصول : ۳/۱۳۱۔

وَهُوَ قَوْلُهُ فِيمَا اَخْبَرَ ''لَا عَدْوَى وَلَا طِيَرَةَ'' ثُمَّ رَوَى ''لَا يُورِدَنَّ مُمْرِضٌ عَلَى مُصِحٍّ'' فَقِيلَ لَهُ : قَدْ رَوَيْت لَنَا عَنْ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَبْلَ ذٰلِكَ'' لَا عَدْوَى وَلَا طِيَرَةَ'' فَقَالَ : مَا رَوَيْته . (۱)

لیکن جائزہ کے بعد معاملہ برعکس ملتا ہے کیوں کہ متعدد صحابہ کرام نے ان کی کثرت روایت پر انکار کیا ہے، اس سے ہم نے جان لیا کہ یہ بات کہ وہ کچھ نہیں بھولیں گے غلط ہے اور ایسا کیسے ہوسکتا ہے جب کہ ان سے ہی منقول ہے کہ انھوں نے لاعدوی ولاطیرہ کی حدیث نقل کی پھر یہ حدیث نقل کی ''لا یوردن ممرض'' پھر جب لوگوں نے کہا کہ آپ نے تو پہلے ایسی حدیث بیان کی تھی تو کہا کہ نہیں میں نے ایسی کوئی حدیث بیان نہیں کی تھی۔

اس کے بعد امام جصاص رازی یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ کی حضرت ابوہریرہؓ کے لئے نہ بھولنے کی دُعا صرف ایک مجلس سے متعلق تھی :

كَانَ مَحْمُولًا عَلَى مَا سَمِعَهُ فِي ذٰلِكَ الْمَجْلِسِ خَاصَّةً ، دُونَ غَيْرِهِ ۔ (۲)

یہ حدیث اس پر محمول ہوگی کہ اس مجلس میں جو کچھ سنا ہے وہ نہیں بھولیں گے۔

امام جصاص رازی کی یہ تاویل کوئی بے جا اور دوراز کار تاویل نہیں ہے؛ کیوں کہ اسی حدیث کے متعدد دیگر طرق میں اس کا ذکر موجود ہے کہ بات صرف اسی ایک مجلس کی تھی، ہم بحث کو زیادہ نہ پھیلاتے ہوئے صرف بخاری اور نسائی کی روایت پیش کرتے ہیں، جس میں تصریح ہے کہ اس ایک خاص مجلس کی بات نہ بھولنے کے بارے میں حضور پاک ﷺ نے فرمایا تھا :

وَقَدْ قَالَ : رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حَدِيثٍ يُحَدِّثُهُ : ''إِنَّهُ لَنْ يَبْسُطَ اَحَدٌ ثَوْبَهُ حَتَّى اَقْضِيَ مَقَالَتِي هَذِهِ ، ثُمَّ يَجْمَعَ إِلَيْهِ ثَوْبَهُ ، إِلَّا وَعَى مَا اَقُولُ '' فَبَسَطْتُ نَمِرَةً عَلَيَّ ، حَتَّى إِذَا قَضَى رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَقَالَتَهُ جَمَعْتُهَا إِلَى صَدْرِي ، فَمَا نَسِيتُ مِنْ مَقَالَةِ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تِلْكَ مِنْ شَيْءٍ ۔ (۳)

(۱) الفصول فی الاصول: ۳/ ۱۳۱۔ (۲) الفصول فی الاصول: ۳/ ۱۳۱۔

(۳) صحیح البخاری، الناشر: دارطوق النجا: ۳/ ۵۲، حدیث نمبر: ۲۰۴۷۔

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا، میری بات مکمل ہونے تک جو کوئی اپنے کپڑے کو پھیلائے رکھے اور بات ختم ہونے پر اسے سمیٹ لے تو جو کچھ میں نے کہا ہے اسے یاد رہے گا، یہ سن کر میں نے اپنی چادر بچھائی، جب رسول پاک ﷺ نے اپنی بات مکمل فرمالی تو میں نے اس کو سمیٹ کر اپنے سینے سے لگالیا، اس کے بعد رسول پاک کی وہ بات میں کبھی نہیں بھولا۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ جن حضرات نے یہ موقف اختیار کیا ہے کہ غیر فقیہ صحابہ کرام کی روایت خلاف قیاس ہونے کی صورت میں رد کردی جائے گی، انھوں نے اسے مطلقاً قابل رد نہیں کہا ہے؛ بلکہ اس کے لئے کچھ دیگر شرائط اور ضوابط کا بھی لحاظ رکھا ہے، امام عیسیٰ بن ابان اور امام سرخسی سے مستفاد اُصولوں کو ہم ترتیب وار پیش کرتے ہیں اور سبھی کی مختصر تشریح بھی کردیتے ہیں؛ تاکہ سمجھنے میں آسانی ہو۔

شرائط کا ترتیب وار ذکر

(۱) وہ روایت صرف اسی ایک غیر فقیہ راوی کے واسطے سے منقول ہو: مثلاً ایک روایت صرف حضرت ابوہریرہ ہی سے مروی ہے، اگر غیر فقیہ راوی کی روایت کے ساتھ دوسرے صحابی کی روایت مل جائے تو اس وقت یہ روایت خبر واحد نہ رہ کر مشہور ہوجائے گی اور ایسی روایت کو قیاس پر مطلقاً مقدم کردیا جائے گا۔

(۲) ثانیاً اُمت نے اس پر عمل نہ کیا ہو: اگر فقہاء اور مجتہدین نے اس سے استدلال کیا ہے اور اس روایت پر عمل کیا ہے تو بھی روایت قیاس پر مقدم ہوگی۔

(۳) صحابہ کرام اور تابعین عظام نے اس پر نکیر کیا ہو: اس کی ایک مثال لیجئے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی جن احادیث پر حضرت صحابہ کرام نے اعتراض کیا ہے، اس کی وجہ سے وہ حدیث اب اس لائق ہوگئی ہے کہ ایک مجتہد اس میں غور وفکر کرے اور غور وفکر کے بعد اس کو قبول کرنے اور قبول نہ کرنے کا فیصلہ کرے۔

(۴) اس مفہوم کی دوسری روایات اس کی تائید نہ کرتی ہوں: اس میں اور شرط نمبر: ا میں باریک سا فرق ہے کہ اگر کسی دوسری روایت کے عموم سے یا مفہوم سے بھی غیر فقیہ راوی کی روایت کی تائید ہوتی تو اس روایت کو قیاس پر مقدم کردیا جائے گا۔

(۵) کتاب وسنت کے دوسرے نظائر اس مروی حدیث کے خلاف ہوں: مثلا ایک حدیث ہے، ہم حدیث مصراۃ کو ہی لیتے ہیں، اب دوسری مشہور اور مقبول احادیث کا جو مفہوم اور عموم ہے، وہ اس حدیث کے خلاف ہے، مثلاً الخراج بالضمان یا پھر اس مفہوم کی احادیث کہ سامان اور قیمت میں توازن ہونا چاہئے۔

(۶) ہر پہلو سے خلاف قیاس ہو، قیاس اور رائے کی اس میں کوئی گنجائش نہ ہو: ایک مسئلہ صرف ایک پہلو ہی اپنے اندر نہیں رکھتا؛ بلکہ متعدد پہلو اپنے اندر رکھتا ہے، خلاف قیاس ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ قیاس ہر پہلو سے خلاف قیاس ہو، کسی بھی پہلو سے اس حدیث کا موافق قیاس ہونا ثابت نہ ہو۔

(۷) قیاس عقلی نہیں بلکہ قیاس شرعی کے خلاف ہو: قیاس کی دو قسمیں ہیں قیاس عقلی اور قیاس شرعی، قیاس عقلی تو عقل سے اندازہ لگانا ہے، یہ دنیاوی چیزوں کے بارے میں ہوتا ہے، فلاں چیز ایسی ہے اور وہی خصوصیات فلاں چیز میں ہے تو وہ بھی ایسی ہی ہوگی یا ہونی چاہئے، جب کہ قیاس شرعی کا مطلب یہ ہے کہ جب ایک مسئلہ ایک مجتہد کے سامنے آتا ہے تو وہ دیکھتا ہے کہ آیا یہ حکم کتاب اللہ میں ہے، اگر ہے تو ٹھیک، نہیں ہے تو سنت رسول میں دیکھتا ہے، اگر وہاں بھی نہیں ہے تو حضرات صحابہ کرام اور ماقبل کے مجتہدین کا متفقہ قول تلاش کرتا ہے، اگر نہیں ملتا تو وہ دیکھتا ہے کہ اس مسئلہ کی علت کیا ہے؟ پھر اس علت کو دیکھنا شروع کرتا ہے کہ قرآن کریم کی آیتوں، فرامین رسول پاک ﷺ اور اجماع صحابہ وتابعین میں میں سے کسی میں یہ علت پائی جارہی ہے یا نہیں، اگر پائی جارہی ہے تو وہ اس علت کو اس مسئلہ کی بنیاد بناکر وہی حکم اس مسئلہ میں بھی جاری کرتا ہے، اس کو قیاس شرعی کہتے ہیں؛ کیوں کہ یہ صرف کتاب اللہ، سنت رسول اور اجماع پر ہی ہوتا ہے۔

قیاس شرعی میں بھی کچھ اقسام ہیں اور یہ اقسام علت کے اعتبار سے ہیں کہ قیاس کے لئے جس علت کو بنیاد بنایا گیا ہے، اس علت کی خود پوزیشن کیا ہے، کبھی علت منصوص اور دلیل پر قطعی ہوتی ہے، کبھی علت منصوص ہوتی ہے اور دلالت پر ظنی ہوتی ہے؛ لیکن یہ علت جو منصوص اور ظنی ہے یہ اس خبر پر جس کے خلاف ہے، راجح ہوتی ہے، کبھی منصوص علت ظنی ہوتی ہے اور خبر کے مقابلے میں مرجوح ہوتی ہے، کبھی ایسا ہوتا ہے کہ دلیل کی قوت کے لحاظ سے منصوص علت اور خبر دونوں ہی برابر ہوتے ہیں، ان حالات میں کہ اگر قیاس کی علت منصوص ہو اور دلالت پر قطعی ہو تو پھر وہ خبر واحد پر مقدم ہوگی، اگر قیاس کی علت منصوص ہو اور ظنی ہو؛ لیکن دوسری وجوہات سے وہ خبر واحد پر رجحان رکھتی ہو تو اس وقت بھی وہ خبر واحد پر مقدم ہوگی، اگر قیاس کی علت منصوص اور ظنی ہے اور خبر واحد بھی ظنی ہے اور دلیل کی قوت کے لحاظ سے دونوں برابر ہیں تو ایسے وقت میں مجتہد اس میں اجتہاد کرے گا اور اس کا جس جانب رجحان ہو اس کو مقدم کرے گا، اگر قیاس کی علت منصوص ہونے کے باوجود خبر واحد کے مقابلے میں مرجوح ہے تو خبر واحد کو مقدم کیا جائے گا۔

علامہ ابن ہمام تحریر میں اور ان کے شارح لکھتے ہیں:

إِنْ كَانَ ثُبُوتُ الْعِلَّةِ بِقَاطِعٍ لِاَنَّ النَّصَّ عَلَى الْعِلَّةِ كَالنَّصِّ عَلٰى

حُكْمِهَا فَحِينَئِذٍ الْقِيَاسُ قَطْعِيٌّ وَالْخَبَرُ ظَنِّيٌّ وَالْقَطْعِيُّ مُقَدَّمٌ قَطْعًا (فَإِنْ لَمْ يُقْطَعْ) بِشَيْءٍ (سِوَى بِالْأَصْلِ) أَيْ بِحُكْمِهِ (وَجَبَ الِاجْتِهَادُ فِي التَّرْجِيحِ) فَيُقَدَّمُ مَا يَتَرَجَّحُ إِذْ فِيهِ تَعَارُضُ ظَنَّيْنِ : النَّصُّ الدَّالُّ عَلَى الْعِلَّةِ ، وَخَبَرُ الْوَاحِدِ وَيَدْخُلُ فِي هَذَا مَا إِذَا كَانَتْ الْعِلَّةُ مَنْصُوصًا عَلَيْهَا بِظَنِّيٍّ وَمَا إِذَا كَانَتْ مُسْتَنْبَطَةً (وَإِلَّا) إِنْ انْتَفَى كِلَا هَذَيْنِ (فَالْخَبَرُ) مُقَدَّمٌ عَلَى الْقِيَاسِ لِاسْتِوَائِهِمَا فِي الظَّنِّ وَتَرَجَّحَ الْخَبَرُ عَلَى النَّصِّ الدَّالِّ عَلَى الْعِلَّةِ بِأَنَّهُ يَدُلُّ عَلَى الْحُكْمِ بِدُونِ وَاسِطَةٍ بِخِلَافِ النَّصِّ الدَّالِّ عَلَى الْعِلَّةِ فَإِنَّهُ إِنَّمَا يَدُلُّ عَلَى الْحُكْمِ بِوَاسِطَةِ الْعِلَّةِ ۔ (۱)

اگر علت کا ثبوت قطعی ہو؛ کیوں کہ علت کی نص ویسی ہی ہوتی ہے، جیسے نص کسی حکم پر ہوتی ہے تو ایسی حالت میں علت کے قطعی ہونے کی صورت میں قیاس قطعی ہوگا اور خبر ظنی ہوگی تو قیاس کو خبر پر مقدم کیا جائے گا اور اگر قطعی نہ ہو اور اصل کے اعتبار سے دونوں برابر ہوں تو اس وقت ترجیح کے لئے اجتہاد کیا جائے گا اور اس کو مقدم کیا جائے گا جو راجح ہو؛ کیوں کہ یہاں پر دو ظن میں تعارض ہے، ایک خبر واحد اور ایک قیاس کی منصوص علت ، علت کے منصوص ہونے میں شامل ہے کہ وہ براہ راست نص سے ثابت ہو یا نص سے مستنبط کیا گیا ہو، اگر یہ دونوں صورتیں نہ ہوں یعنی نہ علت قطعی ہو اور نہ منصوص اور ظنی ہو تو خبر واحد کو مقدم کیا جائے گا۔

علامہ ابن ہمام ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں کہ خبر واحد کو آپ ظنی مانتے ہیں اور قیاس بھی ظنی ہے تو پھر آپ قیاس اور خبر واحد کے تعارض کی صورت میں مذکورہ دو بالا شرط کیوں لگا رہے ہیں کہ ایسا ایسا ہوگا تو قیاس مقدم ہوگا اور ایسا نہیں ہوگا تو خبر مقدم ہوگی ، اُصول کا تقاضہ تو یہ ہونا چاہئے تھا کہ جب دونوں ظنی ہیں تو چاہے قیاس کی علت منصوص ہو یا نہ ہو قطعی ہو، یا نہ ہو ہر حال میں وجہ ترجیح دیکھی جائے ، وہ کہتے ہیں کہ قیاس میں کسی حکم کا اثبات علت کے واسطے سے ہوتا ہے اور خبر واحد میں اسی حکم کا اثبات بغیر علت کے اور براہ راست ہوتا ہے؛ لہٰذا جب ایک جانب صرف قیاس اور دوسری جانب خبر واحد ہو تو خبر واحد کو مقدم کیا جائے گا۔

(۱)　التقریر والتحبیر علی تحریر الکمال ابن الہمام: ۲/ ۲۹۹۔

(۸) خبر سے حلال وحرام کی بات کا اثبات ہورہا ہے: اگر صرف استحباب، سنت یا افضل وغیر افضل کی بات ہوتو بھی قیاس پر خبر واحد کو مقدم کیا جائے گا خواہ راوی فقیہ ہو یا غیر فقیہ؛ چنانچہ امام جصاص رازی لکھتے ہیں :

إِنَّمَا قَصَدَ عِيسٰى رَحِمَهُ اللهُ فِيمَا ذَكَرَهُ إِلٰى بَيَانِ حُكْمِ الْاَخْبَارِ الْوَارِدَةِ فِي الْحَظْرِ ، أَوْ الْإِيجَابِ ، أَوْ فِي الْإِبَاحَةِ ، مَا قَدْ ثَبَتَ حَظْرُهُ بِالْاُصُولِ الَّتِي ذَكَرَهَا ، أَوْ حَظْرُ مَا ثَبَتَ إِبَاحَتُهُ ، مِمَّا كَانَ هٰذَا وَصْفَهُ ، فَحُكْمُهُ جَارٍ عَلَى الْمِنْهَاجِ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ فِي الْقَبُولِ ، أَوْ الرَّدِّ ، وَ اَمَّا الْاَخْبَارُ الْوَارِدَةُ فِي تَبْقِيَةِ الشَّيْءِ عَلٰى إِبَاحَةِ الْاَصْلِ ، اَوْ نَفْيِ حُكْمٍ لَمْ يَكُنْ وَاجِبًا فِي الْاَصْلِ ، اَوْ فِي اسْتِحْبَابِ فِعْلٍ ، اَوْ تَفْضِيلِ بَعْضِ الْقُرَبِ عَلٰى بَعْضٍ ، فَإِنَّ هَذَا عِنْدَنَا خَارِجٌ عَنْ الِاعْتِبَارِ الَّذِي قَدَّمْنَا ، وَذٰلِكَ لِاَنَّهُ لَيْسَ عَلَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَيَانُ كُلِّ شَيْءٍ مُبَاحٍ ، وَلَا تَوْقِيفُ النَّاسِ عَلَيْهِ بِنَصٍّ يَذْكُرُهُ ، بَلْ جَائِزٌ لَهُ تَرْكُ النَّاسِ فِيهِ عَلٰى مَا كَانَ عَلَيْهِ حَالُ الشَّيْءِ مِنْ الْإِبَاحَةِ قَبْلَ وُرُودِ الشَّرْعِ ، وَكَذٰلِكَ لَيْسَ عَلَيْهِ تَبْيِينُ مَنَازِلِ الْقُرَبِ وَمَرَاتِبِهَا بَعْدَ إِقَامَةِ الدَّلَالَةِ لَنَا عَلَى كَوْنِهَا قُرَبًا ، كَمَا اَنَّهُ لَيْسَ عَلَيْهِ اَنْ يُبَيِّنَ لَنَا مَقَادِيرَ ثَوَابِ الْاَعْمَالِ ۔ (۱)

عیسیٰ بن ابان علیہ الرحمہ نے احادیث کے قبول وعدم قبول کا ماقبل میں جو معیار بتایا ہے وہ ان احادیث کے لئے ہے جو کسی چیز کو حرام کرتی یا حلال کرتی ہیں، یا کسی چیز کو فرض و واجب کرتی ہیں، جو احادیث ایسی ہوں گی تو اس کو اسی معیار پر پرکھا جائے جس کو ہم نے ذکر کیا ہے، باقی رہ گئی وہ حدیثیں جو کسی چیز کو اصل پر باقی رکھتی ہیں، یعنی وہ پہلے بھی حلال تھی اور حدیث میں بھی اس کی حلت کا ذکر ہے، یا کسی چیز سے منع کیا گیا ہے، جو پہلے بھی واجب نہیں تھی یا کسی فعل کے استحباب کے بارے میں یا بعض اعمال کو بعض پر فضیلت دینے کے بارے میں تو وہ ہماری بحث سے خارج ہے، یعنی ایسی حادیث پر ان شرائط کا اطلاق نہیں ہوگا، اس کی وجہ یہ ہے کہ نبی پاک ﷺ کی یہ ذمہ داری نہیں ہے کہ وہ تمام مباحات کو بتائیں، اور نہ یہ کہ تمام لوگوں کو اس کے

(۱) الفصول فی الاصول: ۳/ ۱۲۲۔

بارے میں نص کے ذریعہ باخبر کرائیں ؛ بلکہ ان کے لئے جائز ہے کہ لوگوں کو اس حال پر چھوڑ دیں جس پر وہ شریعت کے نزول سے پہلے تھے، اسی طرح آپ ﷺ پر یہ بھی ضروری نہیں کہ بعض اعمال کے درجات اور مراتب کے بارے میں بتائیں جب کہ آپ ﷺ نے اس کے عبادت ہونے کو بیان کر دیا ہو جیسا کہ آپ ﷺ پر اعمال کے ثواب کے درجات کا بتانا ضروری نہیں ہے۔

خلاصۂ کلام

فقاہت راوی کی شرط اور قیاس کے خبر واحد پر مقدم ہونے کا نظریہ ائمہ احناف سے منقول نہیں، یہ عیسیٰ بن ابان کا تخریج کردہ نظریہ ہے اور بعد کے بعض فقہاء نے اس معاملے میں ان کی پیروی کی ہے، عیسیٰ بن ابان کا یہ نظریہ بھی مطلقاً نہیں ہے؛ بلکہ وہ راوی کے فقیہ نہ ہونے کی صورت میں خبر واحد پر قیاس کو مقدم کرنے کے لئے چند شرائط وضوابط کا لحاظ کرتے ہیں اور ان شرائط وضوابط کے لحاظ اور خیال کے بعد فقاہت راوی کی شرط کے ماننے والے اور نہ ماننے والے عملی طور سے ایک ہی صف میں ہو جاتے ہیں۔

• • •

مروجہ نظامِ شہریت اور پناہ گزینوں کے حقوق

مولانا احمد نور عینی ●

مروجہ نظام شہریت سے متعلق معاصر اہل علم کے کوئی باضابطہ تفصیلی مقالے تو معدودے چند ہی ہیں؛ البتہ عصر حاضر کے کئی علماء علم نے دوسرے موضوعات کے تحت اس کا تذکرہ کیا ہے، یہاں ان میں سے چند کی عبارتیں ذکر کی جاتی ہیں؛ تاکہ مروجہ نظام شہریت کے بارے میں عصر حاضر کے علماء کا نقطۂ نظر واضح ہو کے۔

پروفیسر ڈاکٹر محی الدین علی قرہ داغی لکھتے ہیں :

> اسلامی مفہوم میں وطن سے مراد اُمت اسلامیہ کا وطن کبیر ہے؛ چنانچہ خلافت راشدہ سے دولت عثمانیہ کے زوال تک اسلامی حکومت میں شہری (چاہے مسلمان ہو یا کافر) عالم اسلام کے طول وعرض میں بغیر کسی قید وشرط کے گھوم سکتا تھا، گویا اس کی جنسیت (شہریت) جنس اسلام ہے؛ لہٰذا وہ جہاں بھی قیام کرے وہ اس کا وطن ہے، اس کو اس کے حقوق حاصل ہوں گے، اسی طرح وطن کے تئیں اس کے واجبات بھی ہوں گے؛ چنانچہ مسلمان کا ولاء وسیع اسلامی ملک ہے۔(۱)

چنانچہ ڈاکٹر وہبہ زحیلی میراث کی بحث میں شامی قانون کی ایک دفعہ پر تبصرہ کرتے ہوئے رقم طراز ہیں :

> وأما القانون السوری فی المادة (264) فإنه نص علی أنه لا یمنح الاجنبی حق الإرث ... وهذا شامل مع الأسف المسلمین من جنسیات مختلفة ، وهو لم یقل به فقیه ... لأن المسلم لا یعتبر فی بلاد دار الإسلام أجنبیاً ۔ (۲)

● استاذ : المعہد العالی الاسلامی حیدرآباد۔

(۱) اسلام میں شہریت کی حیثیت، ڈاکٹر علی محی الدین قرہ داغی: ۱۴، ط: اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا۔

(۲) الفقہ الاسلامی وأدلتہ، کتاب الفرائض الباب السادس، المیراث، المانع الثانی القتل: ۱۰/۲۶ ۷۲۔

بہر حال شامی قانون کی دفعہ: ۲۶۴ تو وہ اس بات میں صریح ہے کہ اجنبی کو میراث کا حق نہیں ملے گا، افسوس کہ یہ دفعہ مختلف شہریت رکھنے والے مسلمانوں کو بھی شامل ہے؛ حالاں کہ اس کا کوئی بھی فقیہ قائل نہیں ہے؛ کیوں کہ مسلمان اسلامی ملکوں میں اجنبی نہیں ہوسکتا۔

موسوعہ فقہیہ کے مرتبین کا بیان ہے :

فإن كان اختلاف الدارين بين مسلمين لم يؤثر ذلک شيئاً ؛ لأن ديار الاسلام كلها دار واحدة ۔ (۱)

دار کا اختلاف اگر مسلمانوں کے درمیان ہوتو اس سے کچھ بھی فرق نہیں پڑے گا؛ کیوں کہ دارالاسلام پورا ایک دار (مملکت) ہے۔

ڈاکٹر عبدالکریم زیدان کا بھی یہی نقطۂ نظر ہے وہ فرماتے ہیں :

ويلاحظ هنا أن هذه الدول الإسلامية تجرى فى مسائل الجنسية وفق قواعد وضعية ، وهذه القواعد تقضى بأن الأجنبى هوكل من لا يتمتع بجنسية الدولة ولو كان مسلماً ... ولا شک أن هذا الاتجاه يخالف المقرر فى الفقه الاسلامى من أن المسلم يعتبر من أهل دار الاسلام أينما كان ۔ (۲)

یہاں یہ بات پیش نظر رہے کہ اسلامی مملکتیں شہریت کے مسائل میں وضعی اُصولوں پر عمل پیرا ہیں، ان اُصولوں کے مطابق ہر وہ شخص جسے مملکت کی شہریت حاصل نہ ہو اجنبی ہے، خواہ مسلمان ہی کیوں نہ ہو...... اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ نظریہ فقہ اسلامی کے اس اُصول کے خلاف ہے کہ مسلمان جہاں کہیں بھی ہو دارالاسلام کا باشندہ ہے۔

''الشريعة الاسلامية والقانون الدولي'' کے مشہور مصنف جسٹس علی علی منصور نے ایں وآں کے بغیر دوٹوک الفاظ میں اپنا موقف ظاہر کیا ہے :

فمن أجاب داعى الله وأسلم لله وحده معنا فأصبح منا أيا كان أصله أو جنسه أو لونه أو لغته أو بلده ويتساوى معنا فى

(۱) اختلاف الدار: ۲/ ۲۰۴۔

(۲) أحكام الذميين والمستأمنين، الباب التمهيدی، الفصل الثاني، المبحث الأول: الذميون: ۳۷۔

الحقوق والواجبات ، له مالنا وعليه ماعلينا وله أن يقيم في أي بلد من بلاد الإسلام وينتقل من إحداها إلى الأخرى ۔ (۱)

جو کوئی بھی داعی الی اللہ کی دعوت پر لبیک کہے اور ہمارے ساتھ صرف ایک خدا کی فرمانبرداری اختیار کرلے تو وہ ہم میں سے ہوجائے گا، خواہ اس کی اصل، اس کی جنس، اس کا رنگ، اس کی زبان اور اس کا شہر کچھ بھی ہو، اور وہ حقوق وواجبات میں ہمارے ساتھ برابر کا شریک رہے گا، اس کو وہی حقوق حاصل رہیں گے جو ہمیں حاصل ہیں اور وہی ذمہ داریاں اس پر عائد ہوں گی جو ہم پر عائد ہیں، اسے حق ہوگا کہ وہ دارالاسلام کے جس شہر میں چاہے اقامت پذیر ہو اور جہاں چاہے وہاں منتقل ہو۔

یہ اپنی دوسری کتاب ''مقارنات بین الشریعۃ الاسلامیہ والقوانین الوضعیۃ'' میں لکھتے ہیں :

مسلم من بلد أو دولة أجنبية ، وهذا له جميع الحقوق الإنسانية والمدنية والسياسية كاملة ... إذ بالإسلام له مالنا وعليه ما علينا ۔ (۲)

مسلمان خواہ کسی شہر کا ہو یا اجنبی ملک کا، اسے ہر طرح کے تمام انسانی، شہری اور سیاسی حقوق حاصل ہوں گے؛ کیوں کہ محض اسلام کی وجہ سے اسے وہ حقوق حاصل ہیں جو ہمیں حاصل ہیں اور اس پر وہ ذمہ داریاں عائد ہیں جو ہم پر عائد ہیں۔

عرب کے طیار خاندان سے تعلق رکھنے والے ڈاکٹر علی بن عبدالرحمٰن الطیار نے بھی یہی موقف اختیار کیا ہے، وہ لکھتے ہیں :

ليس لدار الإسلام حدود إقليمية أو سياسية تفصل بين الشعوب التي تدين بالإسلام ... وكذلك الأمر فيما يتعلق بالجنسية ، فهي جنسية واحدة ؛ لأن الإسلام دين وجنسية معاً ۔ (۳)

دارالاسلام کی کوئی ایسی علاقائی یا سیاسی سرحد نہیں ہے جو دین اسلام کے پیروکار عوام کے درمیان خطِ فاصل کھینچے...... یہی امر مسئلہ شہریت سے متعلق بھی ہے کہ (اسلامی شہریت) صرف ایک شہریت ہے؛ کیوں کہ اسلام بہ یک وقت مذہب بھی ہے اور شہریت بھی۔

(۱) الشریعۃ الاسلامیۃ والقانون الدولی: ۹۱، ط: القاہرۃ ۱۹۷۱ء۔ (۲) ص: ۹۴، ط: دار الفتح للطباعۃ والنشر، بیروت۔

(۳) حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية: ۷۷، مكتبة الفهد الوطنية، السعودية ۔

ایران کے ایک شیعہ اسکالر صدر الدین قبانچی نے بھی اسی رائے کا اظہار کیا ہے :

إن كل فرد مسلم يعتبر مواطناً بهذا المعنى لأنه عضو في الأمة الإسلامية له كل الحقوق والامتيازات كما عليه كل الواجبات والمسئوليات ؛ إن الانتماء إلى الإسلام هو أساس هذه العضوية ۔ (۱)

اس مفہوم میں ہر مسلمان فرد ''شہری'' شمار ہوگا؛ کیوں کہ وہ اسلامی مملکت کا رکن ہے، اس کو ہر طرح کے حقوق وامتیازات حاصل ہیں اور اس پر ہر طرح کے فرائض وواجبات عائد ہیں، یقیناً اسلام سے تعلق قائم کرلینا ہی اس رکنیت (شہریت) کی بنیاد ہے۔

جامعہ ازہر کے استاذِ فقہ مقارن ڈاکٹر سعد الدین مسعد ہلال کی ویب سائٹ:www.saadhelaly.com پر ''الجنسية أو المواطنة والرافضون لها'' کے عنوان سے موجود مضمون کے مطابق شیخ محمود شلتوت، شیخ محمد ابوزہرہ، شیخ ناصر الدین البانی اور سید قطب شہید بھی مروجہ نظامِ شہریت کے عدم جواز کے قائل تھے۔

دلائل جواز کا ایک جائزہ

دلیل اول، ولاء موالاۃ: اس مسئلہ کو ولاء الموالاۃ پر قیاس کرنا کم از کم دو وجوہ سے صحیح نہیں :

(الف) مقیس علیہ مختلف فیہ ہے؛ کیوں کہ مذاہبِ اربعہ میں صرف احناف اس کے جواز کے قائل ہیں جب کہ ائمہ ثلاثہ اس کو جائز نہیں سمجھتے ۔(۲)

(ب) ولاء الموالاۃ میں مولی اسفل اور مولی اعلیٰ کو جو حقوق حاصل ہوتے ہیں وہ انھیں پہلے سے حاصل نہیں رہتے، جب کہ شہریت کے اس مسئلہ میں دار الاسلام کے مسلمانوں کو محض مسلمان ہونے کی وجہ سے پہلے سے یکساں درجہ کے حقوق حاصل رہتے ہیں، خواہ وہ کسی بھی مسلم مملکت کے باشندے ہوں، اس لئے ولاء الموالاۃ پر حق شہریت کو قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔

دلیل دوم: حدیث نبوی ''ما أحل الله في كتاب فهو حلال ... الخ ''

---

(۱) المذہب السیاسی فی الاسلام: ۱۲۹، ط: دار الاضواء، بیروت۔

(۲) دیکھئے: الموسوعة الفقهيه، ولاء: ۴۵/۱۲۸، بداية المجتهد، الفرائض، في الولاء: ۴/۱۷۹، تحفة المحتاج، كتاب العتق، فصل في الولاء، كشاف القناع، باب العاقلة: ۶/۵۹، المحيط البرهاني، كتاب الولاء: الفصل الثاني في ولاء الموالاة: ۴/۱۸۷۔

اس حدیث کو مروجہ نظام شہریت کے جواز کی اصل بنانا صحیح نہیں ہے ؛ کیوں کہ اس مضمون کی ایک اورحدیث طبرانی نے روایت کی ہے،جس سے حدیث مستدل بہ کا صحیح مفہوم سمجھ میں آتا ہے،حدیث کے الفاظ یہ ہیں :

إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها ، ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها ، وحد حدوداً فلا تعتدوها ، وغفل عن أشياء من غير نسيان فلا تبحثوا عنها ، رواه الطبراني في الكبير ... ورجاله رجال الصحيح ۔ (۱)

بے شک اللہ نے فرائض متعین کر دیئے ہیں ،تم ان کو ضائع مت کرو اور کئی چیزوں سے منع کر دیا ہے،تم ان کا ارتکاب مت کرواور حدود متعین کردی ہیں ،تم ان سے تجاوز مت کرواور سہو ونسیان کے بغیر کئی چیزوں سے خاموشی اختیار کی ہے،تم ان کی ٹوہ میں مت پڑو طبرانی نے معجم کبیر میں اس کو روایت کیا ہے اوراس کے راوی صحیح کے راوی ہیں ۔

یہ حدیث اس باب میں واضح ہے کہ اسلام نے جو حقوق وفرائض متعین کئے ہیں ، انھیں علاقہ واریت کی بنیاد پر تقسیم نہیں کیا جاسکتا کہ غیر ملکیوں کو بعض ان حقوق سے محروم کر دیا جائے جو اسلام نے انھیں دیئے ہیں اور بعض وہ فرائض ان سے ساقط کر دیئے جائیں جو اسلام کی رو سے ان پر عائد ہوتے ہیں ۔

دلیل سوم: اشیاء میں اصل اباحت

فقہ اسلامی کی لچک داری اور شرعِ اسلامی کی پائے داری اور حالات سے ہم آہنگی کے سلسلہ میں یقیناً اس قاعدے کا اہم کردار ہے؛ لیکن زیر بحث مسئلہ میں اس سے استدلال حسبِ ذیل وجوہ سے صحیح نہیں ہے :

(الف) یہ قاعدہ ایک شرط کے ساتھ مشروط ہے؛ پورا قاعدہ اس طرح ہے: ''الأصل في الأشياء الإباحة حتى يدل الدليل على التحريم ''یعنی اشیاء میں اصل تو مباح ہونا ہے بہ شرطیکہ اس کے عدم جواز کی کوئی دلیل نہ پائی جائے اور زیر بحث مسئلہ میں عدم جواز کے دلائل تفصیل سے ذکر کر دیئے گئے ہیں ؛ لہٰذا اس قاعدے میں موجود شرطیہ جزو کو ملحوظ رکھنا بہرصورت ضروری ہے؛ کیوں کہ اگر صرف پہلے جزو سے استدلال کیا جائے تو موجودہ دور کے بے شمار غیر اسلامی نظام اور نظریات جواز کے دائرے میں آجائیں گے ، یہاں یہ ذکر کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ بعض عرب ملکوں میں جب اشتراکی نظام معیشت کو نافذ کرنے کی کوشش کی گئی تو علماء نے

(۱) مجمع الزوائد: ۱/۱۷۱، کتاب العلم، في اتباع الكتاب والسنة ومعرفة الحلال والحرام، حدیث نمبر: ۷۹۶۔

اس کی اس وجہ سے بھی مخالفت کی کہ انفرادی ملکیت کا جوحق اسلام ہمیں عطا کرتا ہے وہ اشتراکی نظام معیشت میں سلب کرلیا جاتا ہے، گویا اسلام کی طرف سے ملنے والا کوئی حق اگر کسی نظام میں سلب کرلیا جائے تو وہ نا قابل قبول ہے، مروجہ نظام شہریت میں بھی بہت سے وہ حقوق جو مسلمان ہونے کے ناطے مسلمانوں کو ملتے ہیں وہ غیر ملکی ہونے کی وجہ سے سلب کر لئے جاتے ہیں۔

(ب) حضرت عمرؓ نے مہر کی تعیین کرنی چاہی — جو کہ ایک مباح امر تھا — تو ان پر نکیر کی گئی، جب کہ تدوین دواوین کا نظام بھی مباح کے قبیل سے تھا؛ لیکن اس سلسلہ میں ان پر نکیر نہیں کی گئی، دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ مہر کی تعیین کی وجہ سے نص کی خلاف ورزی ہو رہی تھی اور تدوین دواوین میں اس طرح کی کوئی بات نہیں تھی، مروجہ نظامِ شہریت بھی اگر اپنی اصل کے اعتبار سے مباح ہے تو بھی اس کے اختیار کرنے سے نصوص کی خلاف ورزی لازم آتی ہے، جن میں سے چند کا تذکرہ پیچھے گذرا ہے؛ اس لئے ''الأصل فی الاشیاء الإباحة'' کے قاعدے سے زیر بحث مسئلہ پر استدلال نہیں کیا جا سکتا۔

دلیل چہارم: ''المسلمون علی شروطهم''

اس حدیث میں یہ اُصول بھی ذکر کر دیا گیا ہے کہ طے کردہ شرائط اور معاہدے احکامِ شرع سے متصادم نہ ہوں، اگر ایسا ہوگا تو کم از کم متصادم دفعات پر عمل کرنے کے مسلمان پابند نہیں ہیں؛ بلکہ صحیح بات تو یہ ہے کہ عمل نہ کرنے کے پابند ہیں اور مروجہ نظامِ شہریت کے جو پہلو احکام شرع سے متعارض ہیں وہ مدلل بیان کر دیئے گئے، رہ گئے وہ معاہدے اور معاہدوں کی وہ دفعات جو اصلاً مباح ہوں اور ان کے جائز ہونے کی صراحت نہ کی گئی ہو تو نہ صرف شہریت کے نظام میں بلکہ دنیا کے ہر نظام میں ان کی پابندی مسلمانوں پر ضروری ہے، الا یہ کہ کوئی شرعی مانع درپیش ہو، مروجہ نظامِ شہریت کے بین الاقوامی قانون و معاہدے سے متعلق ہونے کو جواز کی دلیل بنانے والوں کے لیے یہ بات فائدہ سے خالی نہیں کہ بین الاقوامی کا شرعی تجزیہ کرنے والے معروف قلم کار جسٹس علی علی منصور بھی مروجہ نظامِ شہریت کے عدمِ جواز کے قائل ہیں۔(۱)

دلیل پنجم: ''الضرورات تبیح المحظورات''

اس بات سے مجالِ انکار نہیں کہ موجودہ دور میں شہریت کا مسئلہ ضرورت کا درجہ اختیار کر گیا ہے؛ لیکن سوال یہ ہے کہ یہ ضرورت کس کے حق میں ہے، حکومت کے حق میں یا عوام کے حق میں؟ اگر حکومت کے حق میں ضرورت ہے تو پھر دیگر وضعی قوانین کا نفاذ بھی اس قاعدے کی رو سے مباح ہوں گے، رہی بات عوام کے حق میں ضرورت ہونے کی تو یہ ہمیں بھی تسلیم ہے؛ لہٰذا مسلمانوں کا مسلم مملکت کی شہریت حاصل کرنا قانونی مجبوریوں کی وجہ سے جائز ہے۔

(۱) دیکھئے: الشريعة الإسلامية والقانون الدولي: ۹۱، ط: قاہرہ: ۱۹۷۱۔

حاصل کلام یہ کہ اسلام شہریت کے اس بنیادی تصور کو تسلیم کرتا ہے کہ کسی مملکت کا مستقل باشندہ بنا جائے اور مملکت (دار) کے اختلاف سے احکام مختلف ہوں، یہی وجہ ہے کہ اسلامی نقطۂ نظر سے دارالحرب، دارالعہد اور دارالاسلام کے احکام یکساں نہیں ہیں؛ لیکن دارالاسلام کی شہریت کا تعدد، مسلمانوں کے لئے حصولِ شہریت کا لزوم اور دارالاسلام کے مسلم باشندوں کے درمیان حقوق وفرائض کی بابت علاقہ وملک کی بنیاد پر ملکی وغیر ملکی کی تقسیم اسلامی مزاج کے بھی خلاف ہے اور اسلامی تعلیمات کے بھی مغائر، نیز مروجہ قوانین میں حصولِ شہریت کے ذرائع، شہریت سے محرومی کے اسباب اور شہریت کی وجہ سے حاصل ہونے والے حقوق وسہولیات اور عائد ہونے والے فرائض وواجبات کے جو اُصول ہیں، اسلامی نقطۂ نظر سے ان کا جواز سمجھ میں نہیں آتا؛ کیوں کہ اسلام جغرافیائی تقسیم کی وجہ سے مسلمانوں کو تقسیم نہیں کرتا، اس کی نظر میں دارالاسلام کے سارے شہری برابر ہیں، دارالاسلام کی حدود میں کھنچی علاقائی سرحدوں کی لکیریں مسلمان شہریوں کے حقوق وفرائض کے درمیان تفریق کی لکیر نہیں کھینچ سکتیں؛ لہٰذا مسلم مملکتوں کی طرف سے مسلمانوں کو یہ اجازت ہونی چاہئے کہ وہ دارالاسلام کے جس گوشے وعلاقے کو چاہیں اپنا مسکن بنائیں، مسلم مملکتوں کی جغرافیائی سرحدیں بھی مہاجرین ونو واردین کے لئے سراپا استقبال ہوں اور مسلم حکمرانوں کے دریدل بھی قومیت وعلاقائیت سے پرے ہوکر پورے عالم اسلام کے مسلمانوں کی بے لوث محبت کے لئے وا ہوں۔

البتہ یہ بات بھی ملحوظ رہے کہ موجودہ دور کے پیچیدہ نظام حکومت میں اگر شہریوں کی تعداد کا اور آبادی کی شرح کا صحیح اندازہ نہ ہو تو مملکت کو انتظامی اُمور مثلاً: معاشی منصوبہ بندی وبجٹ سازی وغیرہ میں مشکلات سے دوچار ہونا پڑسکتا ہے، اس لئے انتظامی مصلحت کے پیش نظر نو واردین ومہاجرین کو اس بات کا پابند بنایا جاسکتا ہے کہ وہ متعلقہ حکومتی دفتر میں اپنا رجسٹریشن کرائیں اور اپنا نام ودیگر تفصیلات کا اندراج کرائیں، اگر کوئی نو وارد واقعتاً اسلام یا مسلمانوں یا مسلم مملکت کے لئے ضرر کا باعث ہو تو ''الضرر یزال'' قاعدے کے تحت اس کو واپس کیا جاسکتا ہے، تاہم یہ بات بھی پیش نظر رہے کہ اندراج کی یہ کاروائی محض انتظامی نوعیت کی ہوگی، اس کی وجہ سے شریعت اسلامیہ کی طرف سے حاصل ہونے والے حقوق وسہولیات اور فرائض وواجبات میں کچھ تبدیلی نہیں ہوگی، وہ جیسے پہلے حاصل تھے اب بھی حاصل رہیں گے اور اگر اندراج کی اجازت نہ ملے تب بھی حاصل رہیں گے، ہذا ما عندی واللہ اعلم بالصواب!!

پناہ گزینوں کے حقوق (Rights of Refugees)

کسی بھی مسلم مملکت میں پناہ حاصل کرنے والے مسلمان دو طرح کے ہوسکتے ہیں، ایک وہ جو اپنے وطن سے ہجرت کرکے آئے ہوں اور پناہ دہندہ مملکت میں مستقل سکونت اختیار کرنا چاہتے ہوں، ایسے پناہ گزین کو مملکت کا مستقل باشندہ بنالیا جائے گا؛ کیوں کہ ان مفلوک الحال وستم رسیدہ مہاجرین کو بلا کسی عذر شرعی کے مستقل سکونت کی

اجازت نہ دینا ہجرت کے مقصد کو نظر انداز کرنا ہے؛ بلکہ ہجرت کے مقدس فریضے کا سد باب کرنا ہے، دوسرے وہ پناہ گزین ہیں، جو عارضی طور پر مقیم ہوں اور وطن کے حالات ساز گار ہونے کے منتظر ہوں، ایسے پناہ گزینوں (Refugees) کے بارے میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا ان کے درمیان اور اس مملکت کے قدیم باشندوں کے درمیان حقوق وفرائض کے باب میں فرق روا رکھا جاسکتا ہے؟ کیا اس مملکت کے باشندوں کو ملنے والی بہت سی سہولیات سے انھیں محروم رکھا جاسکتا ہے؟

فقہ اسلامی میں ہمیں دارالحرب، دارالعہد اور دارالاسلام کے احکام میں اختلاف نظر آتا ہے؛ لیکن دارالاسلام کی حدود میں واقع علاقہ وملک کے اختلاف سے احکام میں کوئی اختلاف نظر نہیں آتا؛ کیوں کہ یہ بات پیچھے گذر چکی کہ دارالاسلام کے تمام شہریوں کو برابر درجہ کے حقوق حاصل ہیں، اور ان پر مساوی درجہ کے فرائض عائد ہیں اور تمام شہریوں کو حکومت کی طرف سے یکساں سہولتیں حاصل ہیں اور علاقہ ووطن کا اختلاف اس سلسلہ میں کوئی معنی نہیں رکھتا، اس لئے حقوق وفرائض کے سلسلہ میں علاقہ وملک کی بنیاد پر ملکی وغیر ملکی اور پناہ گزین وشہری کے نام پر دارالاسلام کے مسلم شہریوں کے درمیان تفریق کرنا شرعاً صحیح نہیں ہے، شیخ مفتی محمد عبدہ کے نظریات سے یقینا اختلاف کیا جاسکتا ہے؛ لیکن ان کا یہ فتویٰ مبنی برحقیقت ہے :

> لا جنسية في الإسلام ، ولا امتياز في الحقوق بين مسلم ومسلم ۔ (۱)
>
> اسلام میں (مروجہ) شہریت کی کوئی گنجائش نہیں ہے اور مسلمانوں کے درمیان حقوق کے سلسلہ میں کوئی اختلاف روا نہیں رکھا جاسکتا ہے۔

البتہ پناہ گزینوں کو دیئے جانے والے سیاسی حقوق میں سے دو طرح کے حقوق یعنی انتخاب لڑنے یا سیاسی عہدہ حاصل کرنے کا حق اور ووٹ دینے کا حق قابل توجہ ہیں :

(۱) موجودہ دور میں عوام اپنے نمائندے محلوں، قریوں اور شہروں یعنی علاقوں کی بنیاد پر منتخب کر کے ایوانِ حکومت میں بھیجتے ہیں، یہ نمائندے اپنے علاقوں کے ذمہ دار بھی ہوتے ہیں اور ان علاقوں میں رہنے والے باشندوں کے وکیل بھی ہوتے ہیں اور یہ بات ظاہر ہے کہ پناہ گزین جن علاقوں میں عارضی طور پر مقیم ہیں ان کا ان علاقوں سے تعلق نہیں اور نہ ہی وہاں مستقل سکونت اختیار کرنا ان کا ارادہ ہے اور یہ بات بھی واضح ہے کہ ایوانِ حکومت میں پہنچنے والے نمائندے اپنے علاقوں کے مستقل باشندوں کے وکیل ہوتے ہیں، نہ کہ عارضی طور پر قیام

(۱) فتاویٰ ازہر: ۵/ ۳۷۴، المكتبة الشاملة۔

کرنے والے لوگوں کے، اس لئے پناہ گزینوں کو اگر ووٹ دینے سے روکا جائے تو اس کی گنجائش ہے، اس سلسلہ میں ہمیں دستورِ مدینہ کی بعض دفعات سے رہنمائی ملتی ہے، آپ ﷺ نے مملکت مدینہ تشکیل دینے کے بعد وہاں کے قبائل کی مستقل اکائیاں بنادی تھیں اور اس وقت ہر قبیلہ اپنے آپ میں ایک محلہ ہوا کرتا تھا، گویا کہا جاسکتا ہے کہ آپ ﷺ نے مملکت کو محلوں کی بنیاد پر مستقل اکائیوں میں بانٹ دیا تھا، ہر قبیلہ اپنے محلے کا ذمہ دار تھا اور دیت ادا کرنا اور قیدیوں کو چھڑانا ہر ایک محلہ کی مستقل اپنی ذمہ داری تھی اور اس ذمہ داری کو ادا کرنے میں — عام حالات میں — صرف اس قبیلے کے لوگ ہی شریک تھے، (۱) — اسی طرح موجودہ دور میں بھی حکومت کی بہت ساری ذمہ داریاں علاقائی اکائیوں میں تقسیم ہیں اور ہر علاقے کا مستقل اپنا ایک ذمہ دار ہوتا ہے جو اپنے علاقے کی نمائندگی بھی کرتا ہے اور پناہ گزینوں کا تعلق چوں کہ اس علاقے سے نہیں ہے اس لئے انھیں اس علاقے کا ذمہ دار اور نمائندہ منتخب کرنے کا حق دینا بے سود ہے، اس کی مزید وضاحت آپ ﷺ کے اس ارشاد سے ہوتی ہے جو آپ ﷺ نے انصار سے فرمایا تھا :

> أخرجوا إلي اثني عشر نقيباً منكم ، يكونون على قومهم ۔ (۲)
> تم اپنے میں سے بارہ نقیب منتخب کر کے لاؤ وہ اپنی قوم (اپنے اپنے قبیلوں) کے ذمہ دار ہوں گے۔

اس زمانے میں قبائلی نظام رائج تھا اس لئے آپ ﷺ نے قبیلوں کی بنیاد پر نمائندے منتخب کرائے اور ''أخرجوا'' اور ''منكم'' کے ذریعہ یہ بات بھی واضح کردی کہ نمائندے انصار ہی میں سے ہوں اور انصار ہی انھیں منتخب کریں، موجودہ دور میں نمائندگی کے لیے قبائلی نظام کے بجائے علاقائی نظام رائج ہے، اس لئے حکومت کی طرف سے یہ اعلان کیا جاسکتا ہے کہ جس علاقے کا نمائندہ منتخب کیا جارہا ہے اسی علاقے کے باشندوں کو انتخاب کرنے کا حق ہے، عارضی طور پر رہائش پذیر لوگوں کو اس کا حق نہیں۔

(۲) عہدے اور منصب اسلامی نقطۂ نظر سے ''حق'' نہیں ؛ بلکہ عظیم ''ذمہ داری'' ہیں، ایسی عظیم ذمہ داری مظلوم پناہ گزینوں کے کاندھوں پر ڈالنا بجائے خود ایک ظلم ہے؛ اس لئے پناہ گزینوں کو الیکشن لڑنے اور سیاسی عہدہ ومنصب حاصل کرنے سے دور رکھا جاسکتا ہے اور اگر ان پناہ گزینوں میں سے کوئی شخص یہ عہدہ ومنصب طلب کرے تو حدیث نبوی کی رو سے اسے عہدہ ومنصب نہ دینا جائز ہے؛ چنانچہ یہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے :

---

(۱) دیکھئے: دفعہ: ۴-۱۱، رسول اللہ ﷺ کی حکمرانی اور جانشینی، ڈاکٹر حمید اللہ: ۶۰-۶۱۔

(۲) مجمع الزوائد: ۹۸۸، کتاب المغازی، ابتداء امر الأنصار: ۶/ ۱۵۲۔

إنا واللہ لا لا نولی علی عملنا ھذا من سأله أو حرص علیه ۔ (۱)
خدا کی قسم ہم اپنے اس کام کا کسی ایسے شخص کو ذمہ دار نہیں بنائیں گے جو اسے طلب کرے یا اس کی لالچ کرے۔

تاہم اتنی بات ضرور ہے کہ اگر کسی پناہ گزین کے اندر صلاحیت وقابلیت ہو اور اس کو اس کی صلاحیت کے اعتبار سے کوئی عہدہ ومنصب تفویض کرنا مسلم مملکت اور مسلمانوں کے مفاد میں ہو تو ایسا کرنا شرعاً ناجائز بھی نہیں ہے۔

غیر مسلم ملک کی شہریت اختیار کرنا

غیر مسلم ملک کی شہریت اختیار کرنے کی مختلف امکانی صورتیں ہیں اور ہر صورت کا حکم بھی ایک جیسا نہیں ہے :

(۱) یہودیوں کا ملک اسرائیل چوں کہ مسلمانوں کی زمین غصب کرکے ناجائز طور پر تشکیل دیا گیا ہے، اس لئے اس ملک کی مستقل شہریت اختیار کرنا جائز نہیں ہے؛ کیوں کہ اس کے عہدیداروں کو شہریت کی درخواست پیش کرنا اس بات کا اعتراف کرنا ہے کہ یہ ملک ان غاصبوں کا ہے اور اس کا وجود جائز بنیادوں پر استوار ہے۔

(۲) وہ ممالک جو ٹھیٹھ معنوں میں دارالحرب ہوں، جہاں دین پر عمل کرنا دشوار ترین امر ہو، مذہبی آزادی حاصل نہ ہو اور انفرادی زندگی میں بھی اسلامی احکام کی بجا آوری مشکل ہو تو ایسے ملک کی بھی شہریت اختیار کرنا صحیح نہیں ہے؛ کیوں کہ ایسے ممالک سے بہ صورتِ امکان ہجرت واجب ہے؛ چہ جائے کہ وہاں کی شہریت اختیار کی جائے، صلح حدیبیہ سے پہلے مکہ بھی اسی طرح کا دارالحرب تھا؛ اس لئے قدرت ہونے کے باوجود کسی عذرِ شرعی کے بغیر وہاں سے ہجرت نہ کرنے والوں کے بارے میں سنگین وعید نازل ہوئی :

اَلَمْ تَكُنْ اَرْضُ اللّٰهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوْا فِيْهَا فَاُولٰٓئِكَ مَاْوٰهُمْ جَهَنَّمُ وَسَآءَتْ مَصِيْراً۔ (۲)
کیا اللہ کی زمین کشادہ نہیں تھی کہ تم وہاں ہجرت کر جاتے، یہی ہیں وہ لوگ جن کا ٹھکانہ جہنم ہے اور یہ بڑا ہی برا ٹھکانہ ہے۔

(۳) کسی مسلمان کو اس کے ملک میں روزگار کے ذرائع میسر نہ ہوں، پوری تگ ودو کے باوجود بھی کسی مسلم ملک میں روزی روٹی کا کوئی باقاعدہ انتظام نہ ہو پائے اور تنگی کی وجہ سے فاقہ کشی کی نوبت بھی آجاتی ہو، ایسے

---

(۱) بخاری، کتاب الاحکام: ۱۴۸/۸۔ (۲) النساء: ۹۷۔

شخص کو اگر کسی غیر مسلم ملک میں ملازمت ملے یا روزگار کا کوئی ذریعہ ہاتھ آئے جس کی وجہ سے وہ وہاں کی شہریت اختیار کرلے تو اس کی گنجائش ہے؛ کیوں کہ یہ اضطرار کی حالت ہے؛ لیکن شرط یہ ہے کہ وہ اپنے دین وایمان کے سلسلے میں مامون ہو؛ کیوں کہ حفظ دین کا درجہ حفظ نفس سے بڑھا ہوا ہے۔

(۴) یہی حکم اس شخص کے بارے میں بھی ہوگا جو اپنے ملک میں ناحق ظلم وستم کا شکار ہو، بلا کسی جرم کے قید وبند کی صعوبتوں سے دوچار ہو، اربابِ اقتدار کی چیرہ دستیوں سے زندگی اجیرن بن گئی ہو اور کوئی دوسرا مسلم ملک بھی شہریت دینے پر آمادہ نہ ہو یا اگر کسی دوسرے مسلم ملک میں شہریت مل بھی جائے تو بھی ظالموں کے ہاتھ وہاں تک پہنچنے کا قوی اندیشہ ہو، جس کی وجہ سے غیر مسلم ملک کی شہریت اختیار کرنے کے سوا اس کے سامنے اور کوئی راستہ نہ ہو۔

(۵) کوئی شخص فاقہ کشی کا شکار نہ ہو اور نہ ہی ظلم وستم سے دوچار ہو اور جس ملک کی شہریت اختیار کررہا ہو وہاں مذہب پر عمل کرنے کی مکمل آزادی ہو؛ لیکن تہذیب وتمدن کے نام پر بدتہذیبی کا ایسا سیلاب ہو کہ سفینۂ ایمان دین بےزاری کے گرداب میں غرقاب ہوجائے اور اس کے پاس ''عشق'' کی عظیم دولت کی فراوانی بھی نہ ہو کہ ''عشق خود ایک سیل ہے سیل کو لیتا ہے تھام''، جس کی وجہ سے ماحول میں ڈھل جانے اور ایمانی حمیت کے ختم ہوجانے کا قوی اندیشہ ہو تو ایسے شخص کے لئے اس غیر مسلم ملک کی شہریت اختیار کرنا جائز نہیں ہے؛ کیوں کہ موت تک اسلامی احکام پر کاربند رہنا فرض ہے :

يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا اتَّقُوْا اللهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلاَ تَمُوْتُنَّ إِلاَّ وَأَنْتُمْ مُّسْلِمُوْنَ ۔ (۱)

اے ایمان والو! اللہ سے ڈرو جیسا کہ اس سے ڈرنے کا حق ہے اور تم ہرگز نہ مرو، مگر اس حال میں کہ تم مسلمان رہو۔

نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے :

أنا برئ من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين ۔ (۲)

میں ہر اس مسلمان سے بری ہوں جو مشرکوں کے درمیان اقامت اختیار کرے۔

علامہ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ یہ اس شخص کے بارے میں ہے جو اپنے دین وایمان کے سلامت رہنے کے سلسلہ میں مامون نہ ہو :

---

(۱) آل عمران: ۱۰۲۔

(۲) أبو داود، کتاب الجهاد، النهي عن قتل من اعتصم بالسجود: ۲۶۴۵۔

وهذا محمول علی من لم یأمن علی دینه ۔ (۱)

یہ حدیث اس شخص کے بارے میں ہے جو اپنے دین پر مامون نہ ہو۔

(۶) کوئی شخص کسی غیر مسلم ملک میں خالص دعوتی نقطۂ نظر سے رہائش اختیار کرنا چاہے؛ تاکہ وہ غیر مسلموں کو اسلام کی دعوت دے، اسلام پر ہونے والے اعتراضات کا جواب دے، لوگوں کے شبہات کا ازالہ کرے یا مسلمانوں کے درمیان تعلیم وتبلیغ کا فریضہ انجام دے اور کفر کے اندھیروں میں ہوا کی تندی وتیزی سے بے پرواہو کر اسلام کی شمع روشن کرے، تو ایسے شخص کا اس غیر مسلم ملک کی شہریت اختیار کرنا صرف جائز ہی نہیں؛ بلکہ امر مستحسن ہے اور اس کا یہ عمل قابل ستائش ہے، غیر مسلم ملکوں میں موجود صحابہ کرامؓ کی قبریں جواز کی دلیل کے لئے کافی ہیں۔

(۷) کوئی شخص دعوتی مقصد کے تحت کسی غیر مسلم ملک کی شہریت حاصل کرنا چاہتا ہے؛ لیکن ساتھ میں اس کا ارادہ معاشی استحکام پیدا کرنا بھی ہے تو یہ صورت بھی شرعاً جواز کے دائرے میں ہوگی، اللہ تعالیٰ نے عازمین حج کو ایامِ حج میں تجارت کی اجازت دیتے ہوئے فرمایا :

لَيۡسَ عَلَيۡكُمۡ جُنَاحٌ اَن تَبۡتَغُوۡا فَضۡلاً مِّن رَّبِّكُمۡ ۔ (۲)

تم پر کچھ حرج نہیں ہے کہ تم اپنے رب کا فضل تلاش کرو۔

یعنی کسی کا اصل مقصد حج کرنا ہو اور ساتھ میں وہ تجارت بھی کرے تو اس کی اجازت ہے، کذا ہذا۔

(۸) اگر مذکورہ بالا صورتوں میں سے کوئی صورت نہ ہو، یعنی جس مملکت کی شہریت حاصل کرنی ہے، وہ دارالحرب بھی نہ ہو، اسرائیل جیسی ریاست بھی نہ ہو، مذہب پر عمل کرنے میں دشواری بھی نہ ہو، ماحول میں ڈھل جانے کا اندیشہ بھی نہ ہو اور شہریت حاصل کرنے والا فاقہ کشی سے دوچار بھی نہ ہو، ظلم وستم کا شکار بھی نہ ہو اور اس شہریت حاصل کرنے کے پیچھے کوئی خاص دعوتی مقصد بھی نہ ہو تو ایسی صورت میں عام طور پر کہا جاتا ہے کہ شہریت اختیار کرنا جائز نہیں ہے اور حسبِ ذیل روایات سے استدلال کیا جاتا ہے :

● قال (ﷺ) : أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين ، قالوا : يا رسول الله ! لم ؟ قال : لا ترائي نارا هما ۔ (۳)

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا میں ہر اس مسلمان سے بری ہوں جو مشرکین کے درمیان

(۱) فتح الباری: الجہاد والسیر، وجوب النفیر: ۴۸/۶۔ (۲) البقرۃ: ۱۹۸۔

(۳) أبو داؤد، کتاب الجہاد، النہی عن قتل من اعتصم بالسجود: ۲۶۴۵۔

اقامت اختیار کرے، صحابہ نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! ایسا کیوں؟ آپ نے جواب دیا: ان دونوں کی آگ میں امتیاز نہیں ہو سکے گا۔

● من جامع المشرک وسکن معه فإنه مثله ۔ (۱)

جو مشرک کے ساتھ میل جول رکھے اور ان کے ساتھ سکونت اختیار کرے تو وہ اس مشرک جیسا ہے۔

● لا تساکنوا المشرکین ولا تجامعوهم ، فمن ساکنهم أو جامعهم فهو مثلهم ۔ (۲)

مشرکوں کے ساتھ سکونت اختیار مت کرو اور ان سے میل ملاپ نہ رکھو، جو کوئی ان کے ساتھ سکونت اختیار کرے گا یا ان سے میل ملاپ رکھے گا تو وہ ان ہی جیسا شمار ہوگا۔

● لا تترکوا الذریة ؛ یعنی بإزاء العدو ۔ (۳)

اپنی اولاد کو نہ چھوڑو، یعنی دشمن کے درمیان۔

ان احادیث کی وجہ سے عام طور پر غیر مسلم مملکت کی شہریت حاصل کرنے سے منع کیا جاتا ہے؛ لیکن خیال ہوتا ہے کہ یہ احادیث عام نہیں ہیں ؛ کیوں کہ اگر یہ عام ہوتیں تو غیر مسلم ملک کے شہریوں پر بہر صورت ہجرت واجب ہوتی؛ حالاں کہ ایسا نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ شارحِ حدیث علامہ ابن حجرؒ نے اس نہی کو مخصوص صورتِ حال پر محمول کیا ہے، وہ فرماتے ہیں :

أنا بریئ من کل مسلم یقیم بین أظهر المشرکین ، وهذا محمول علی من لم یأمن علی دینه ۔ (۴)

(آپ ﷺ کا ارشاد) مشرکین کے درمیان رہائش اختیار کرنے والے ہر مسلمان سے میں بری ہوں، کا مصداق وہ شخص ہے جو اپنے دین کے سلسلہ میں مامون نہ ہو۔

لہٰذا اگر کوئی شخص اپنے دین وایمان کے سلسلہ میں مامون اور مطمئن ہو اور اسلام مخالف ماحول میں ڈھل

---

(۱) أبوداؤد، کتاب الجهاد، فی الاقامة بأرض الشرک: ۲۷۸۷۔

(۲) ترمذی، کتاب البر، ماجاء فی کراهیة المقام بین أظهر المشرکین: ۱۶۰۵۔

(۳) مراسیل لأبی داؤد، باب ماجاء فی إنزال الذریة السواحل والثغور: ۱/ ۲۵۳۔

(۴) فتح الباری، کتاب الجهاد والسیر، وجوب النفیر: ۶/ ۴۸۔

جانے کا اندیشہ نہ ہوتو خواہ اس کا مقصد خالص معاشی فوائد حاصل کرنا ہی کیوں نہ ہوا سے غیر مسلم ملک کی شہریت اختیار کرنے کی گنجائش ہونی چاہئے، واللہ اعلم بالصواب۔

غیر مسلموں کو مسلم ملکوں کی شہریت دینا

غیر مسلموں کو مسلم ملکوں کی شہریت دینا شرعاً جائز ہے، کتبِ فقہ میں عقد ذمہ کے عنوان سے اس کی تفصیلات ملتی ہیں، اس عقد ذمہ کی مشروعیت سورۂ توبہ کی جزیہ والی آیت سے ثابت ہے، آپ ﷺ نے بھی دستور مدینہ میں یہودی قبائل کو مملکتِ مدینہ کے شہری ہونے کی حیثیت دی تھی، دورِ نبوی، دورِ خلفاء راشدین اور بعد کے ادوار میں بھی اہل ذمہ کو مسلم مملکت کی شہریت حاصل رہی؛ اس لئے مسلم ملکوں میں غیر مسلموں کو مستقل شہری کی حیثیت سے آباد کرنا شرعی نقطۂ نظر سے درست اور جائز ہے؛ البتہ اس سلسلہ میں تین باتیں قابل ذکر ہیں۔

(۱) آپ ﷺ کا ارشاد ہے: ''**أخرجوا المشركين من جزيرة العرب**''(۱) اور ''**لا يجتمع دينان في جزيرة العرب**''(۲) غیر مسلموں کو مسلم مملکت کی شہریت دینے کے سلسلہ میں ان احادیث کو نظر انداز کر دینا سنگین غلطی ہوگی۔

(۲) استعمار کی سیاہ تاریخ ہمارے پیش نظر رہنی چاہئے کہ یہ استعمار جہاں بعض ملکوں میں شمشیر وآہن کی جھنکار کے ساتھ آیا، وہیں بعض دوسرے ملکوں میں رہائش اختیار کرنے کے بہانے دبے پاؤں آیا اور آہستہ آہستہ اپنے قدم مضبوط کئے؛ لہٰذا گو فقہاء نے غیر مسلموں کی درخواستِ شہریت کو قبول کرنا واجب قرار دیا ہے؛ لیکن اس طرح کے استعماری عناصر کو شہریت دینے کے سلسلہ میں بہت محتاط رہنے کی ضرورت ہے۔

(۳) مسلم ملکوں میں غیر مسلموں کو مستقل شہری کی حیثیت سے آباد کرنے کے سلسلہ میں یہ بات بھی پیش نظر رہے کہ کہیں ان کی بڑھتی تعداد مسلم مملکت کے لئے خطرے کا باعث نہ ہو اور وہ اپنی کثیر تعداد کی وجہ سے ووٹ کی طاقت کے ذریعہ اسلامی مملکت کی ہی بیخ کنی کر دیں، یا بغاوت کر کے اپنی الگ مملکت قائم کر لیں، اسرائیل کی زندہ مثال ہمارے سامنے ہے کہ یہ ناجائز مملکت ۱۹۴۸ء میں یک بہ یک تشکیل نہیں پا گئی؛ بلکہ پہلے وہاں یہود آباد ہونے شروع ہوئے اور برطانیہ کی سرپرستی میں اپنے قدم مضبوط کئے، پھر اس کے بعد اقوامِ متحدہ سے قرارداد پاس کرائی۔

● ● ●

---

(۱) بخاری: کتاب الجزیۃ، باب إخراج الیہود: ۳۱۶۸۔ (۲) مؤطا امام مالک، الجامع: فی إجلاد الیہود من المدینۃ: ۱۶۷۱۔

تعلیم وتدریس — آداب واحکام

مولانا احسان الحق مظاہری •

تعلیم وتدریس ربانی کام ہے؛ کیوں کہ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے: ''عَلَّمَ الْاِنْسَانَ مَالَمْ يَعْلَمْ ''(علق:۵)اور انسان کو وہ سب کچھ سکھایا جو وہ نہیں جانتا تھا، پھر انسانوں میں تعلیم وتدریس کے لئے اللہ نے دو بیش بہا نعمت انسان کو عطا کیا، ایک ''بیان'' دوسرے ''قلم''، تعلیم وتدریس کے بنیادی ذریعے ابتدائے آفرینش سے یہی رہے ہیں، اور ہمیشہ ان ہی دو ذرائع کو بنیادی اہمیت رہے گی، اسلام میں تعلیم اور تدریس کو بنیادی اور مرکزی اہمیت حاصل ہے اور قرآن وحدیث تعلیم وتدریس کے فضائل سے بھرے ہوئے ہیں، قرآن کریم میں ۷۰۰ سے زیادہ مرتبہ علم کا لفظ یا اس کا مادہ مذکور ہے؛ لیکن آج کی دنیا باوجودیکہ اس نے خلا کو مسخر کرلیا، چاند پر جھنڈے گاڑ دیئے اور خوب سے خوب تر کی تلاش میں سرگرداں ہے؛ لیکن افسوس کہ مادہ کو مسخر کرنے والا انسان خود اپنے نفس سے ہار گیا اور سورج کی شعاعوں کو گرفتار کرنے والے کی زندگی کی تاریکیاں روشنی سے منور نہ ہوسکیں :

ڈھونڈنے والا ستاروں کی گذر گاہوں کا
اپنے افکار کی دنیا میں سفر کر نہ سکا
جس نے سورج کے شعاعوں کو گرفتار کیا
زندگی کی شب تاریک سحر کر نہ سکا
اپنی حکمت کے خم و پیچ میں اُلجھا ایسا
آج تک فیصلۂ نفع و ضرر کر نہ سکا

کیوں کہ وہ علم وفن کے ایسے رہنما اُصول ایجاد نہ کرسکا، جو ارباب علم وفن کو رب کائنات سے جوڑ دے اور مادہ ومعدہ سے اوپر اُٹھ کر سوچنے کا جذبہ پیدا ہو، پیغمبر اسلام سید الاولین والآخرین، خاتم الانبیاء والمرسلین، معلم انسانیت حضرت محمد رسول اللہ ﷺ کی واحد ذاتِ گرامی ہے، جنھوں نے سب سے پہلا پیغام فاران کی چوٹی سے

• استاذ : المعہد العالی الاسلامی حیدرآباد۔

سنایا تھا، کہ پڑھنا، لکھنا جو کچھ ہو وہ ''رب کے نام سے ہو'' دراصل علم وہی ہے جس سے خالق و مالک کی معرفت حاصل ہو: ''اِقۡرَاۡ بِاسۡمِ رَبِّكَ الَّذِیۡ خَلَقَ ''(۱) جس تعلیم سے یہ کیفیت پیدا نہ ہو وہ علم نہیں؛ بلکہ جہل ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ تعلیم وتدریس کے پختہ اُصول اور جامع طریقے جو آدمی کو بہتر انسان بنا سکے، وہ پیغمبر اسلام کے توسط سے عنایت فرمائے گئے ہیں، ارشاد خداوندی ہے: ''یَتۡلُوۡا عَلَیۡهِمۡ اٰیٰتِهٖ وَ یُزَکِّیۡهِمۡ وَ یُعَلِّمُهُمُ الۡکِتٰبَ وَ الۡحِکۡمَةَ'' (۲) ناخواندہ معاشرہ میں عقل وشعور بیدار کرنے کے لئے معلم انسانیت ﷺ کو انسان سازی کے ایسے اُصول سپرد کئے گئے، جن سے آدمی کے اندر انسان بننے کا جذبہ اور اپنے پیدا کرنے والے کو جاننے اور پہچاننے کی اُمنگ پیدا ہوتی ہے، معلم اول رب کائنات نے پہلے ''کتاب لاریب فیہ'' کی تلاوت آیات کا حکم دیا، یعنی الفاظ قرآن کو تلاوت کے ذریعہ سکھانے کا فرض منصبی عطا ہوا، واضح ہو کہ مکاتب اور مدارس دینیہ میں اساتذہ بچوں کو جو الفاظ وحروف کی تصحیح کراتے ہیں، یہ ''یتلوا علیھم آیاتہ'' کے مصداق اور کار نبوت میں داخل ہیں، اسی طرح غیر مہذب معاشرہ میں اخلاقی تربیت اور تزکیۂ قلب کے لئے، رذائل وخسائس سے دل ودماغ کو پاک کرنے اور کردار وافکار میں پاکیزگی پیدا کرنے کے لئے ''ویزکیھم'' کا وظیفہ اللہ نے اپنے محبوب ﷺ کو عطا کیا، اسی چیز کو آپ ﷺ نے فرمایا: ''انما بعثت لا تمم مکارم الاخلاق''(۳) اس سے معلوم ہوا کہ تنہا علم اور تعلیم وتدریس مؤثر نہیں ہوتی ہیں، جب تک کہ زندگی کے شعبوں میں اخلاقی حالت درست نہ ہو؛ بلکہ بافیض تدریس کے لئے معلم کو خوش اخلاقی کا پیکر ہونا ضروری ہے، حضرات صحابہؓ میں جان ومال اور متاع عزیز حضور ﷺ کے قدموں پر نچھاور کرنے کا جذبہ جو پیدا ہوا تھا، یہ تزکیہ وتربیت باطن ہی کا نتیجہ تھا، اسی لئے حدیبیہ کے موقع پر قبیلۂ بُدیل سے تعلق رکھنے والے عروہ بن مسعودؓ نے حضور ﷺ کی خدمت سے واپسی کے بعد اپنی قوم سے یہ تأثر بیان کیا تھا:

> ای قوم واللہ لقد وفدت علی الملوک و وفدت علی قیصر وکسریٰ والنجاشی، واللہ إن رأیت ملکا قط یعظمه اصحابه ما یعظم اصحاب محمد محمدا۔ (۴)
>
> اے میری قوم کے لوگو! میں قیصر وکسریٰ اور نجاشی اور دیگر شاہانِ سلطنت کے پاس حاضر ہوا ہوں، مگر خدا کی قسم! ہم نے جس قدر محمد کے ساتھیوں کو محمد کی تعظیم کرتے ہوئے دیکھا ہے کسی بادشاہ کے اصحاب کو اتنی عزت وتعظیم کرتے ہوئے نہیں دیکھا۔

---

(۱) علق:۱۔ (۲) آل عمران:۱۶۴۔

(۳) السنن الکبریٰ:۱۰/ ۳۲۳، عن ابی ہریرہؓ۔ (۴) بخاری:۱/ ۳۷۹، باب الشروط فی الجہاد والمصالحۃ مع اہل الحرب۔

نبی ﷺ کا خاص کام کتاب وحکمت کی تعلیم دینا تھا، جو ''**یعلمهم الكتاب والحكمة**'' سے عبارت ہے، اسی چیز کو معلم انسانیت ﷺ نے فرمایا: ''**إنما بعثت معلماً**''(۱) میں معلم بنا کر بھیجا گیا ہوں؛ چنانچہ آپ ﷺ نے قرآن کریم کی تعلیم وتدریس کی ایسی فضا بنائی تھی، جس کی مثال قرون ماضیہ میں نہیں ملتی ہے، تاریخ کے صفحات اس حقیقت پر شاہد عدل ہیں کہ آج دنیا میں جو علوم وفنون کی ترقی ہوئی ہے، آپ ﷺ کی بعثت کی مرہون منت ہے، ورنہ آپ سے پہلے اس قدر علمی وفنی نت نئی ایجادات کہاں تھیں؟

اسی تعلیم کو آج کے ماحول میں تدریس کہتے ہیں، تدریس بہت مقدس عمل ہے؛ چوں کہ قوم وملت کی فکری واخلاقی تعمیر وترقی استاذ کے پڑھنے پڑھانے پر منحصر ہے، تدریس دراصل انسان سازی والا عمل ہے؛ اس لئے استاذ کو قوم اور ملک کا معمار کہا گیا ہے، تدریس ایک فن ہے، اس کے ذریعہ شخصیت سازی کا مشکل ترین کام انجام پاتا ہے، ہمہ جہت سے طلبہ کو سنوار کر بہتر انسان بنانے کی کوشش کی جاتی ہے، تدریس کوئی جادوئی چھڑی نہیں ہے کہ استاذ طلبہ کے سروں پر پھیر دے اور طالب علم اپنے زمانے کا مفکر، مدبر اور محقق بن جائے، مدرس بننا آسان ہے؛ لیکن اس کے فرائض اور ذمہ داریوں کا نبھانا ناممکن نہیں تو مشکل تر ضرور ہے، اسی لئے علامہ اقبالؒ نے کہا تھا: ''تدریس کے لئے آنکھوں کی سیاہی اور خونِ جگر کی سرخی کی ضرورت ہے'' شاید اسی لئے مدرسے اور تعلیم گاہیں ''مدرسین'' سے خالی ہوتے جارہے ہیں، بہرحال! اسی تدریس وتعلیم سے مردہ قومیں زندہ ہوتی ہیں، موقع ومحل کے لحاظ سے اس کے مختلف اُصول اور طریقۂ کار اپنائے جاتے ہیں، جو تجربات پر مبنی ہوتے ہیں۔

طریقۂ تدریس

اس سے انکار کی گنجائش نہیں ہے کہ بزم تدریس سے علم کی حرارت باقی رہتی ہے؛ بلکہ حرارت میں اضافہ ہوتا ہے، بیان وزبان میں شفافیت آتی ہے، اس سے بڑی بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی امانت ونعمت (علم) نئی نسل میں منتقل ہوتی ہے، جو جتنا اس کو خرچ کرتا ہے، اس میں اتنا ہی اضافہ ہوتا ہے، اس امانت کو بشکل تدریس طلبہ میں منتقل کرنے کا ایک طریقہ تو وہ ہے کہ جو مدارس میں رائج ہے؛ لیکن آج کے اس دور میں کچھ نئے تجربات بھی سامنے آئے ہیں، ممکن ہے کہ بعض اداروں میں روبعمل ہوں، دراصل فن تدریس تجربات پر موقوف ہے، اس میں وہی طریقہ مفید ومؤثر ہے، جس کو استاذ افہام وتفہیم کے لئے بہتر سمجھتے ہوئے طلبہ کے لئے اختیار کرے، فن تدریس کی مسلمہ باتوں میں ایک اہم نکتہ قابل ذکر یہ ہے کہ وہ نئے تجربات جن کو ماہرین تعلیم نے پیش کیا ہے، اگر وہ شریعت کے خلاف نہ ہوں تو اس کو اپنانے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے ذیل میں چند مفید اور مختصر طریقۂ تدریس پیش ہیں :

(۱) ابن ماجہ: ۲۱، باب فضل العلماء والحث علی طلب العلم، عن عبداللہ بن عمرؓ۔

● ایکشن : آج کا تجربہ یہ ہے کہ تعلیم کے ساتھ ایکشن بھی ہو، اس کا فائدہ یہ ہے کہ اس کے ذریعہ مخاطب کی توجہ بڑھ جاتی ہے، جیسے آپ ﷺ خطاب کے وقت انگشت مبارک سے اشارہ فرماتے تھے: ''کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا خطب یوم الجمعة دعا ، فأشار بإصبعه وأمن الناس''(۱) نیز حدیث پاک: ''صلوا کما رأیتمونی اصلی''(۲) ایسی ہی آپ ﷺ نے تعلیماً منبر پر چڑھ کر نماز ادا فرمائی ہے، (۳) اسی طرح پیدل حج کرنا افضل ہے؛ لیکن سواری پر حج کیسے ہو؟ آپ ﷺ نے حجۃ الوداع میں حج کے اعمال اونٹنی پر ادا فرما کر اُمت کو تعلیم دی ہے، (۴) ان نظائر حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ تعلیم وتدریس کو مفید تر بنانے کے لئے عملی انداز اپنانے میں کوئی قباحت نہیں ہے۔

● اسی طرح تدریس کو آسان، مؤثر اور دلچسپ بنانے میں تختۂ سیاہ (بلیک بورڈ) کا بھی بہت زیادہ دخل ہے، اس کا استعمال طلبہ کے اذہان کو مضمون کی طرف مرتکز کرنے کے لئے بہت بڑا ہتھیار ہے، اس کی مثال رسول اللہ ﷺ سے ملتی ہے کہ ایک مرتبہ آپ ﷺ نے مربع شکل بنائی، پھر اس مربع شکل میں ایک دوسری لکیر کھینچی جو اس مربع سے باہر نکل گئی، پھر اس مربع کے شکل کے اندر چھوٹی چھوٹی لکیریں بنائیں اس کے بعد آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا یہ درمیانی لکیر تو آدمی ہے اور جو مربع لکیر اس کو چاروں طرف سے گھیر رہی ہیں وہ اس کی موت ہے کہ آدمی اس سے نکل ہی نہیں سکتا، اور جو لکیر باہر نکل رہی ہے وہ اس کی اُمیدیں ہیں کہ اس کی زندگی سے آگے ہیں اور یہ چھوٹی چھوٹی لکیر مصائب وآفات ہیں کہ اگر ایک سے بچ جائے تو دوسری پکڑ لیتی ہے اور اگر اس سے جان چھوٹ جائے تو کوئی دوسری آفت آ پکڑتی ہے۔(۵)

● علم کے ذرائع میں حواس خمسہ (ذائقہ، لامسہ، شامہ، سامعہ، باصرہ) میں سامعہ یعنی کان اور باصرہ یعنی آنکھ کی اہمیت زیادہ ہے، تدریس میں بصری آلات کا استعمال کچھ زیادہ ہی مؤثر ہے، یعنی کسی چیز کو مجسم شکل میں دکھا کر سمجھانا جیسے کہ آپ ﷺ نے ایک مرتبہ ایک ہاتھ میں ریشم اور ایک ہاتھ میں سونا لے کر مسجد میں ارشاد فرمایا کہ یہ دونوں عورتوں کے لئے جائز ہے اور مردوں کے لئے حرام ہے۔(۶)

(۱) بیہقی، کتاب الجمعة، باب مایستدل به علی أنه یدعوا فی خطبته، حدیث نمبر: ۵۷۷۶۔
(۲) بخاری، باب الأذان للمسافرین، حدیث نمبر: ۶۳۱۔
(۳) دیکھئے: بخاری: ۱/۵۵، باب الصلوٰۃ علی السطوح۔
(۴) تفصیل کے لئے دیکھئے: نسائی: ۲/۴۰، باب الرکوب الی الجمار۔
(۵) دیکھئے: بخاری، حدیث نمبر: ۶۴۱۷۔
(۶) ابوداؤد، باب فی الحریر للنساء، حدیث نمبر: ۴۰۵۔

● درس وتدریس میں کبھی موقع آتا ہے معنویات (جونظر نہ آئے) کوسمجھانے کا کہ اس کی افہام وتفہیم کیسے ہو؟ اس سلسلہ میں ماہر تعلیم وتربیت، فقیہ العصر حضرت مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب نے فرمایا کہ ایک مرتبہ عقائد کا درس دیتے ہوئے اللہ تعالیٰ کے لئے ''لاعین، لاغیر'' کا لفظ آیا اور یوں سمجھایا کہ دیکھو! زید قدآدم شیشہ کے سامنے کھڑا ہوجائے اور اس کی تصویر نظر آرہی ہو، تو یہ بتایئے کہ وہ تصویر زید کے لئے عین ہے یا غیر؟ ظاہر ہے کہ زید کی تصویر نہ تو عین ہے نہ غیر (اس کے علاوہ کوئی) ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ کی ذات پاک کے لئے صفات نہ عین ہیں، نہ غیر ہیں، یہ صرف محسوسات سے سمجھانے کی مثال ہے، ورنہ اللہ کی ذات پاک اس سے بالاتر ہے، آپ ﷺ نے بھی معنویات کومحسوسات سے سمجھایا ہے، روایت میں آتا ہے کہ آپ ﷺ نے ایک صحابی پر حد جاری فرمائی، اس پر صحابہ نے ایسی بات کہی کہ آپ ﷺ کوناگواری ہوئی تو ایک مردہ جانور کی طرف اشارہ کر کے صحابہ کومخاطب کرتے ہوئے فرمایا کہ ''یہ جوتم نے کہا یعنی غیبت کی، یہ ایسی ہے'' گویا تدریس میں معنویات کی بحث آئے تو محسوسات کے ذریعہ سمجھائی جاسکتی ہے۔

● تدریسی اُمور میں ''ہوم ورک'' بھی اہمیت کا حامل ہے، ماہرین نے کہا ہے کہ تفہیم کے ساتھ ساتھ طلبہ کا عملاً تدریس میں شرکت پائدار صلاحیت کا ضامن ہے، آج کل جو درس میں تقریر عام ہے، شاید ان لفظی بحثوں اور تقریروں سے خارجی فوائد کچھ ہوجاتے ہوں گے، مگر نفس علم وفن میں مقصود اصلی کی تفہیم اور فنی تعلیم میں فائدے بہرحال کم ہیں۔

● بچوں کو پڑھاتے وقت کسی چیز کو یاد کرانے میں حتی الامکان مناسبتیں تلاش کرنی چاہئیں، جیسے دوران تدریس ہم یہ کہتے ہیں کہ دنیا میں سب سے پہلا قاتل قابیل ہے، اس نے رشک وحسد کی بناء پر اپنے بھائی ہابیل کو قتل کردیا تھا، ان دونوں میں قاتل کون ہیں؟ اس کو یاد کرانے کے لئے یہ مناسبت بتائی جاسکتی ہے کہ قاتل وہی ہے جس کے شروع میں ''ق'' ہے، درس نظامی کی مشہور کتاب کنز الدقائق میں ایک مختلف فیہ مسئلہ کے اختلاف کو واضح کرنے کے لئے ''مسئلة البئر جحط'' کی تعبیر اختیار کی گئی، جس میں مناسبت ملحوظ رکھتے ہوئے تین حروف ''ج، ح ط'' استعمال کیا گیا ہے؛ تاکہ قارئین کو اختلافی اقوال ذہن نشیں ہوجائیں، اس عبارت کی وضاحت کچھ اس طرح ہے کہ اگر کوئی جنبی شخص ٹھنڈک حاصل کرنے کے لئے کنواں میں غوطہ لگائے! تو اس سلسلہ میں پانی اور اس شخص کے لئے حکم شرعی کیا ہے؟ ''جحط'' کے ذریعہ 'ج'' سے ''نجسان'' یعنی دونوں ناپاک ''ح' سے'' کلاهما علی حالہ'' یعنی پانی اپنی جگہ پر پاک رہے گا اور وہ شخص ناپاک رہے گا ''ط'' سے طاہر، طہور، یعنی وہ شخص پاک سمجھا جائے گا اور پانی بھی پاک رہے گا، پہلا قول امام ابوحنیفہؒ کا ہے، دوسرا امام یوسف اور تیسرا امام محمدؒ کا۔(۱)

(۱) البحر الرائق: ۱/۱۷۵۔

● دورانِ تدریس طلبہ کے ذہن میں سوال اُبھارا جانا چاہئے، حدیث میں ہے :

قال رسول اللّٰه ما تعدون الصرعة فیکم ، قالوا : الذی لا یصرعه الرجال ، قال لا و لکنه الذی یملک نفسه عند الغضب ۔ (۱)

آپ ﷺ نے دریافت کیا کہ تم بہادر کسے سمجھتے ہو؟ صحابہؓ نے فرمایا کہ بہادر وہ ہے جس کو لوگ پچھاڑ نہ سکیں، اس پر آپ ﷺ نے فرمایا نہیں، بہادر وہ ہے جو غصہ کے وقت اپنے کو قابو میں رکھے۔

ایسے ہی آپ ﷺ نے صحابہؓ سے سوال کیا :

أتدرون من المفلس ، قالوا : المفلس فینا من لا درهم له ولا متاع ، فقال ان المفلس من امتی یأتی یوم القیامة بصلاة وصیام وزکوٰة ویأتی قد شتم هذا ... ثم طرح فی النار ۔ (۲)

تم لوگ جانتے ہو مفلس کون ہے؟ صحابہؓ نے جواب دیا، مفلس وہ ہے؟ جس کے پاس روپیہ پیسہ نہ ہو، اس پر آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا، میری اُمت کا مفلس وہ ہے نمازوں، روزوں اور زکوۃ کے ڈھیر سارے ثواب لائے گا، مگر حال یہ ہوگا کہ اس نے کسی کو گالی دی ہوگی، تہمت لگائی ہوگی، غیبت کی ہوگی یا کسی کا حق دبایا ہوگا، اس طرح اس کے گناہ بتا بتا کر اس شخص کی نیکیاں ان لوگوں کو دے دی جائیں گی، حتیٰ کہ اس کے پاس کوئی بھی نیکی نہیں بچے گی اور وہ شخص جہنم میں ڈال دیا جائے گا۔

سوال و استفسار سے طالب علم ذہن و دل سے حاضر رہتا، یہ طریقۂ تدریس استاذ و شاگرد دونوں کے لئے انتہائی مفید ہے۔

الغرض تدریس و تعلیم کے مذکورہ طریقوں کی نظیریں بہت سی حدیث و فقہ کی کتابوں میں موجود ہیں، یہ چند اُصول تدریس ابتدائی جماعتوں کے لئے آزمودہ ہیں، ماہرین کے نزدیک کچھ اور بھی مفید اُصول و طریقے ہو سکتے ہیں، اس سے انکار نہیں ہے؛ البتہ اعلیٰ درجہ کی کتاب پڑھانے والے کامیاب مدرس کے لئے چار باتیں ضروری ہیں :

(۱) مطالعہ میں استیعاب ہو: یعنی جو مضمون یا سبق پڑھانا ہو، اس کا سیاق وسباق اور مالہ وماعلیہ کے ساتھ مطالعہ کرلیں۔

---

(۱) ابوداؤد: ۲/ ۶۵۹۔ (۲) مسلم، کتاب البر والصلة، تحریم الظلم، حدیث نمبر: ۶۵۷۹۔

(۲) تدریس میں انتخاب ہو: یعنی طلبہ کے سامنے کس سطح کی بات کرنی ہے اور کتنی کرنی ہے، حدیث میں ہے "کلموا الناس علی قدر عقولهم" لہٰذا طلبہ کی سمجھ کے لحاظ سے افہام وتفہیم ہو۔

(۳) تفہیم میں حسن ترتیب ہو: جس طرح کتب حدیث میں ہے اور کتب فقہ میں بدائع الصنائع کی جو ترتیب ہے، یہ مدرسین کے لئے ایک نمونہ ہے اس لئے ترتیب بہتر سے بہتر ہو، مشاہدہ ہے کہ جس استاذ کا درس مرتب اور منضبط ہوتا ہے اس سے طلبہ متأثر ہوتے ہیں۔

(۴) کتاب میں کچھ مشکل مقامات ہوا کرتے ہیں، اس پر خاص محنت کی ضرورت ہے، ایک تو استاذ خود سمجھے اور پوری خود اعتمادی کے ساتھ مرتب انداز سے اس کی تفہیم کرے، اگر ان اُصولوں کو اپنایا جائے تو اُمید ہے کہ اچھے نتائج سامنے آئیں گے، بشرطیکہ ہم میں علوم نبوت کی امانت طالبان علوم نبوت کے دل ودماغ میں منتقل کرنے کا جذبۂ صادق ہو۔

تعزیر وسزا کا حکم

معلم کے ذمہ تعلیم وتربیت دونوں ہیں، بحیثیت استاذ فرض بھی ہے کہ طلبہ کو مذموم اخلاق سے پاک کرے، مخلص استاذ ہر ممکن کوشش کرتا ہے کہ ہمارا طالب علم تمام خوبیوں میں ہم سے بہتر ہو، ظاہر ہے کہ کسی بھی چیز کو قیمتی اور پرکشش بنانے کے لئے تراش وخراش کی ضرورت ہوتی ہے، اسی طرح معلم دورانِ تعلیم طالب علم کی غلطیوں اور قابل مذمت حرکات کو دیکھتے ہوئے کبھی نصح وموعظت، کبھی چشم پوشی سے اصلاح کی کوشش کرتا ہے؛ لیکن جب زبان وبیان سے سمجھانے پر طالب علم باز نہیں آتا تو اس کی اصلاح کے لئے مار پیٹ کا سہارا لیا جاتا ہے، سوال یہ ہے کہ ناگزیر حالات میں فقہاء نے "الضرورة تتقدر بقدر الضرورة" کے قاعدہ فقہیہ کی رو سے کتنی سرزنش کی اجازت دی ہے؟ حتی الامکان معلم بغیر کسی تعزیری کارروائی کے طالب علم کو پند ونصیحت سے اور سمجھا بجھا کر راہ راست پر لانے کی کوشش کرے اور اگر ضرب تادیبی ضروری ہو تو اہل علم فرماتے ہیں کہ: "**والمعلم يضر به بحكم الملك بتمليك ابيه لمصلحة الولد وهذا اذ لم يكن الضرب فاحشا**" (۱) بچوں کی دینی تربیت کے لئے مشفقانہ مصلحت پر نظر رکھتے ہوئے مار پیٹ کی اتنی گنجائش ہے کہ اس میں ضرب فاحش نہ ہو، فقہاء نے ضرب فاحش کی تعریف یوں کی ہے: "**هو الذی يكسر العظم أو يحرق الجلد أو يسوده**" (۲) یہاں تک لکھا ہے کہ معلم کی پٹائی اگر ضرب فاحش ہو تو اس کی تعزیر کی جائے گی، ایسی پٹائی قطع نظر گناہ کے انسانیت اور فطرت کے خلاف ہے۔

---

(۱) ردالمحتار: ۱۳۰/۶، کتاب الحدود، باب التعزیر۔ (۲) ردالمحتار: ۱۳۱/۶۔

اس میں شک نہیں کہ استاذ شاگرد کو نیک نیتی سے اس کی اصلاح وتربیت کی خاطر ضرب تادیبی کا سہارا لیتا ہے، تاہم اس کی بھی حد مقرر ہے وہ یہ ہے کہ استاذ چھوٹے بچے کو بغیر چھڑی کے صرف ہاتھ سے ان کی قوت برداشت کے مطابق تین چپت مار سکتا ہے، وہ بھی سر اور چہرہ کو بچا کر؛ کیوں کہ سرزنش کے سلسلہ میں صراحتاً حکم ہے کہ چہرہ سے بچا جائے: ''إذا ضرب احدکم فلیتق الوجه''(۱) ورنہ بچے قیامت میں قصاص لیں گے، شامی میں یہ مسئلہ مذکور ہے اور اس سلسلہ میں حدیث بھی نقل کی گئی ہے :

وان وجب ضرب ابن عشر علیها بیدٍ لا بخشبة بحدیث ''مروا أولادکم بالصلوٰة وهم أبناء سبع واضربوا علیها وهم ابناء عشر'' قال الشامی فی قوله : بیده ای لا یجاوز الثلاث وکذٰلک المعلم لیس له ان یجاوزها ، قال علیه السلام لمرداس المعلم : إیاک ان تضرب فوق الثلاث فإنک اذا ضربت فوق الثلاث اقتص الله منک ۔ (۲)

اگر تادیباً مارنا ہی ناگزیر ہو تو دس برس کے بچہ کی خبر لکڑی سے نہ لے؛ بلکہ ہاتھ سے تنبیہ کرے؛ چوں کہ حدیث میں فرمایا گیا کہ جب بچے سات سال کے ہو جائیں تو ان کو نماز کا حکم دو اور جب دس برس کے ہو جائیں ان کو نماز کے لئے مار سے تنبیہ کرو اس پر علامہ شامیؒ ''بیدہ'' کے ذیل میں فرماتے ہیں کہ بچوں کو تنبیہ کے لئے تین چپت سے زیادہ نہ ماریں، اسی طرح استاذ کے لئے درست نہیں ہے کہ تین چپت سے زیادہ مارے؛ چوں کہ آپ ﷺ نے مرداس معلم سے فرمایا تھا کہ تین چپت سے زیادہ مارنے سے بچو، اگر تم نے اس کو تین چپت سے زیادہ مارا تو اللہ تعالیٰ تم سے قیامت میں قصاص (بدلہ) لیں گے۔

حالات کے مشاہدہ اور تجربہ سے ثابت ہوتا ہے کہ بچوں سے نرمی اور شفقت سے پیش آنا چاہئے، مار پیٹ کے اثرات اچھے نہیں ہوتے ہیں؛ بلکہ بچے نڈر ہو جاتے ہیں، مار کھانے کے عادی ہو کر سبق یاد نہیں کرتے ہیں؛ بلکہ اکثر پڑھائی چھوڑ دیتے ہیں، سچ یہ ہے کہ اب پیٹنے کا دور ختم ہو گیا، غور کیا جائے کہ مخصوص نظریے کی مشنریز اسکولوں میں پٹائی نام کی کوئی چیز نہیں ہے، پھر بھی طلبہ مطلوبہ کورس میں عامۃً کامیاب ہوتے ہیں، ہم ان کی اچھی تدابیر کو لے سکتے ہیں۔

---

(۱) ابوداؤد، باب فی ضرب الوجہ فی الحد۔ (۲) ردالمحتار، کتاب الصلاۃ: ۶/۵-۶۔

تہدید، ڈانٹ ڈپٹ

انبیاء علیہم السلام اور خود آپ ﷺ کی سیرت طیبہ سے معلوم ہوتا ہے کہ خدا کے برگزیدہ بندے اپنی قوم کو اولاً ناصحانہ انداز اور نرم گفتاری سے اللہ تعالیٰ کی طرف بلاتے تھے اور بشارتیں سناتے تھے؛ لیکن جب قوم میں حد سے زیادہ بگاڑ ہوجاتا، نافرمانی اور عدم تسلیم کا مادہ غالب ہوجاتا تو اللہ کے عذاب سے ڈراتے اور دھمکاتے تھے، اس لئے وہ بشیر ونذیر سے ملقب کئے گئے، تہدید وترہیب بھی کرتے تھے؛ تاکہ قوم راہ راست پر آجائے اور انداز یہ ہوتا تھا کہ سامنے والا بے عزتی محسوس نہ کرے اور خوفزدہ نہ ہو؛ بلکہ دردمندانہ اور خیرخواہانہ جذبہ ہوتا تھا، یہی اُسوۂ اساتذہ ومعلمین کو اختیار کرنا چاہئے، طلبہ کی غفلت وکوتاہ عملی؛ بلکہ بے راہ روی پر بھی جذبات میں آکر گالی، بدزبانی یا بددُعا کے الفاظ نہیں ہونے چاہئے، استاذ بہرممکن سامنے والے کی عزت نفس کا خیال کرے، زبان سے کوئی فقرہ ایسا نہ نکالے کہ طالب علم پڑھائی چھوڑ دے۔

غلطیوں کو نظر انداز کرنا

بچوں میں اصلاح وتربیت کے لئے ضرب وتہدید تو ناگزیر حالات میں استاذ اختیار کرتے ہیں، اس میدان کے ماہرین کا خیال ہے کہ استاذ اولاً طالب علم کی غلطیوں کو نظر انداز کرے، مگر اسے یہ بھی احساس دلایا جائے کہ استاذ ہماری غلطیوں سے واقف ہیں، استاذ کو چاہئے کہ ابتداءً کچھ نہ کہے؛ بلکہ اسے رفتہ رفتہ مدرسہ کے تربیتی ماحول میں ڈھالنے کی کوشش کرے، روایت میں ہے کہ زمانۂ رسالت میں ایک شخص نشہ کی حالات میں پکڑا گیا، لوگ اس کو پکڑ کر حضور ﷺ کے پاس لانے لگے، جب حضرت عباسؓ کے مکان کے پاس لوگ پہنچے تو اس کا نشہ اُتر گیا، اور مارے شرم کے حضرت عباسؓ سے وہ شخص چمٹ گیا اور کسی طرح بھی آپ ﷺ کے پاس آنے کے لئے تیار نہیں ہوا، حضور ﷺ کو جب اس کا علم ہوا تو آپ ﷺ نے نہ کوئی سزا دی اور نہ اپنے سامنے بلایا؛ بلکہ ہنس کر رہ گئے :

قال ابن عباس : شرب رجل فسكر فلقي يميل في الفج فانطلق به الى النبي صلى الله عليه وسلم فلما حاذى بدار العباس انفلت فدخل على العباس فالتزمه ، فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فضحك وقال افعلها ولم يأمر فيه بشئ ـ (١)

غلطی کو نظر انداز کرنے کی یہ ایک مثال ہے، نبی کریم علیہ السلام کا یہ طرز بتاتا ہے کہ استاذ اپنے شاگرد سے، ذمہ دار اپنے ماتحتوں سے اور مالک اپنے نوکروں سے اغماض ومساحمت کا رویہ اختیار کرے۔

---

(١) ابوداؤد، حدیث نمبر: ٤٤٧٦۔

رُجحان کی تبدیلی

اصلاح کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ شریر طالب علم کے طبعی رُجحان کو موڑ دیا جائے، انسانی جبلت اور فطری مزاج کو تو بدلا نہیں جاسکتا، مثل مشہور ہے، ''جبل گردد جبلت نہ گردد''یعنی پہاڑ تو اپنی جگہ سے ٹل سکتا ہے، مگر فطرت نہیں بدلتی ہے؛ البتہ حکمت وتدبیر سے اس کا رُخ تبدیل کیا جاسکتا ہے، جیسا کہ حضرت عمرؓ کی سخت مزاجی اسلام کے بعد بھی باقی رہی؛ مگر اس کا استعمال پہلے صرف شجاعت ومردانگی کے اظہار کے لئے تھا اور حلقۂ اسلام میں آنے کے بعد ''الفارق بین الحق والباطل'' کی علامت بن گئے اور آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا :

خیارکم فی الجاھلیۃ ، خیارکم فی الاسلام إذا فقھوا ۔ (۱)

تم میں سے جو زمانۂ جاہلیت میں بہتر تھے، وہ زمانۂ اسلام میں بھی اچھے ہیں، بشرطیکہ وہ دین اسلام کو سمجھیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ جس طالب علم میں لیڈری اور خودنمائی کا مزاج پایا جاتا ہو، ان میں تنافس اور مسابقت کا جذبہ موجود ہوتا ہے؛ لہٰذا استاذ پر فرض بنتا ہے کہ اپنی دانائی سے اس خودنمائی کی صفت مذمومہ کو صفت محمودہ میں بدل دے، بایں طور کہ تقریر وتحریر میں مسابقت کے اظہار کے مواقع فراہم کرے؛ تاکہ اس کے نفس کو تسکین ہو اور خودنمائی کا جذبہ صحیح رُخ پہ آجائے۔

وسائل علم کا احترام

جہاں تحصیل علم میں تکالیف کا سامنا لازمی ہے، وہیں ادب واحترام کا دامن مضبوطی سے پکڑنا ضروری ہے، اس کے بغیر کام کا علم حاصل نہیں ہوسکتا ہے، وسائل علم میں استاذ، درسگاہ، کتاب، کاغذ اور قلم کا احترام فرائض علمیہ میں سے ہے، حضرت مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندیؒ کے حال میں لکھا ہے کہ ایک روز بیت الخلاء میں داخل ہوئے، اندر جاکر نظر پڑی، انگوٹھے کے ناخن پر ایک نقطہ روشنائی کا لگا ہوا ہے، فوراً گھبراکر باہر آگئے اور دھونے کے بعد تشریف لے گئے اور فرمایا کہ اس نقطہ کو علم کے ساتھ ایک تلبس ونسبت ہے، اس لئے بے ادبی معلوم ہوئی کہ اس کو بیت الخلاء میں پہنچاؤں، یہ تھا حضرت کا علمی ادب، جن کی وجہ سے حق تعالیٰ نے بلند درجات عطا فرمائے اور مجدد دین وملت بنے، آج کل تو اخبار ورسائل کی فراوانی ہے، ان میں قرآنی آیات، احادیث اور اسمائے الٰہیہ ہونے کے باوجود گلی کوچوں اور غلاظتوں کی جگہ پر بکھرے ہوئے نظر آتے ہیں، غور وفکر سے معلوم ہوتا ہے کہ دنیا اس وقت

(۱) بخاری: ۶۷۹/۲۔

جن عالمگیر پریشانیوں میں گھری ہوئی ہے، اس میں اس بے ادبی کا بھی بڑا دخل ہے، کم از کم مدرسہ والے، مسلم محلے اور باشعور افراد کو فکر کرنی چاہئے کہ کاغذ کی ٹکڑوں کی بے ادبی سے لوگوں کو بچایا جائے۔(۱)

مذکورہ وسائل میں استاذ سب سے بڑا وسیلہ اور بہت بڑی نعمت ہے، ان کی جتنی بھی قدر واحترام کیا جائے کم ہے، محسن کی احسان شناسی اسی میں ہے کہ ان کے ساتھ عظمت واحترام سے پیش آیا جائے، ارشاد خداوندی ہے :

لَقَدْ مَنَّ اللّٰهُ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ اِذْ بَعَثَ فِيْهِمْ رَسُوْلًا مِّنْ اَنْفُسِهِمْ يَتْلُوْا عَلَيْهِمْ اٰيٰتِهٖ وَ يُزَكِّيْهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَ الْحِكْمَةَ۔ (۲)

اس آیت میں جناب رسول اللہ ﷺ کی نعمت بعثت پر منت ہونے کی علت میں تعلیم کتاب وحکمت کو ذکر فرمانا صاف دلیل ہے کہ جو شخص کسی کو دین کی تعلیم دے، اس شخص کے حق میں نعمت الٰہی ہے اور اس کی قدر وتعظیم اس پر ضروری ہے، اس تعلیم میں سبق پڑھانا اور مسئلہ بتانا وغیرہ سب داخل ہیں۔

● ● ●

(۱) مستفاد مجالس حکیم الامت۔ (۲) آل عمران: ۱۶۴۔

بچوں کی تعلیم وتربیت
والدین — سماج کی ذمہ داریاں

مولانا شاہد علی قاسمی •

اسلام نے بچوں کے تعلق سے واضح احکام دیئے ہیں، غور کیا جائے کہ جب بچہ مادر رحم ہی میں ہوتا ہے تو اس کی حفاظت اور نگہداشت کی تعلیم دی گئی، بلاوجہ اسقاط کی سخت ممانعت کی گئی اور جب بچہ دنیا میں آنکھیں کھولتا ہے تو سب سے اہم مسئلہ اس کی غذا کا سامنے آتا ہے؛ کیوں کہ اس عمر میں بچہ ہر طرح کی غذا استعمال نہیں کرسکتا، اسے دُودھ چاہئے، ڈبے کے دُودھ کے بجائے عورت کا دُودھ مفید ہوتا ہے اور اپنی ماں کا دُودھ ملے تو یہ سب سے بہتر ہوتا ہے، اس لئے اللہ تعالیٰ نے بچہ کی ماں کو ہدایت دی کہ وہ بچہ کو دوسال دودھ پلائے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے :

وَ الْوَالِدٰتُ يُرْضِعْنَ اَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ اَرَادَ اَنْ يُّتِمَّ الرَّضَاعَةَ ۔ (۱)

مائیں اپنے بچوں کو مکمل دوسال دودھ پلائیں، یہ حکم اس کے لئے ہے جو دودھ پلانے کی مدت پورا کرنا چاہے۔

غدائی ضرورت کے علاوہ اسے گود لینا، پیار دینا، بول و براز کی صفائی کرنا، دیکھ بھال کرنا اور اس طرح کے مختلف کام ہیں، جن کو انجام دینے کی اولین ذمہ داری اس کی ماں پر رکھی گئی ہے، علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں :

الأصل فيها النساء ، لأنهن أشفق وأرفق وأهدى إلى تربية الصغار ۔ (۲)

• استاذ : المعہد العالی الاسلامی حیدرآباد۔

(۱) البقرة: ۲۳۳۔

(۲) بدائع الصنائع: ۳/ ۴۵۶، ط: مکتبہ زکریا دیوبند۔

اس سلسلہ میں عورتوں کو رول بنیادی ہے، کہ وہ زیادہ شفیق ونرم دل اور بچوں کی بہتر تربیت کرنے والی ہوتی ہیں۔

علامہ ابن نجیم مصریؒ فرماتے ہیں :

الأم أحق بالصغيرة و إن كانت سيئة السيرة معروفة بالفجور مالم تعقل ذالک ۔ (۱)

ماں بچی کی پرورش کی زیادہ حقدار ہے، گوکہ اس کی اخلاقی سطح بہتر نہ ہو، گناہوں کے ارتکاب میں معروف ہو جب تک کہ بچی شعور کی عمر کو نہ پہنچے۔

حضانت کیا ہے؟

بچوں کی مصلحتوں کی نگرانی، موذی اور مضر چیزوں سے حفاظت اور جسمانی، نفسیاتی اور عقلی تربیت کہ وہ مقتضیات زندگی کی تکمیل کرسکیں اور اپنے فرائض ادا کرنے کے اہل ہوجائیں، اسے شریعت کی اصطلاح میں ''حضانت'' کہا جاتا ہے، (۲) —— اس سے معلوم ہوا کہ بچہ کی جسمانی نشوونما اور اس کے لئے متوازن غذا کی فراہمی، پیار ومحبت والا سلوک، اخلاقی قدروں کو پامال کرنے والے اُمور سے اجتناب، تعلیمی وتربیتی پہلو کا خیال ''حضانت'' کے بنیادی عناصر ہیں، اس لئے شریعت نے بچہ کی پرورش کا حق جنھیں دیا ہے، اگر ان میں مذکورہ تمام یا بعض اُمور کا فقدان ہوتو ان کا حق پرورش ساقط ہوجاتا ہے۔

پرورش کے حق دار لوگ

بچہ کی پرورش کی سب سے زیادہ حق دار ماں ہے، جس نے نومہینہ پیٹ میں رکھا، پھر ولادت کی تکلیف اُٹھائی اور پھر منجانب اللہ اس کے دل میں بچہ کی محبت کوٹ کوٹ کرر کھ دی گئی، ظاہر ہے ایسی ذات کے علاوہ اور کون بچہ کی پرورش کی حق دار ہوسکتی ہے؟ اگر ماں کا انتقال ہوجائے، یا وہ حق پرورش کے معیار پر پورا نہ اُترتی ہو یا شرعاً دوسری رکاوٹ ہوتو حق پرورش نانی کی طرف منتقل ہوجاتا ہے، اس کے بعد دادی پھر پردادی، اس کے بعد بہن، بہن کے بعد خالہ، خالہ کے بعد پھوپھیوں کا درجہ ہے، بہن، خالہ اور پھوپھی میں یہ تفصیل بھی ہے کہ ماں باپ دونوں کی شرکت سے جورشتہ ہو وہ مقدم ہے، اس کے بعد ماں شریک اور اس کے بعد باپ شریک کا درجہ ہے۔ (۳)

(۱) البحرالرائق: ۲۸۲/۴۔

(۲) الاحکام الفقہیۃ فی المذاہب الاسلامیۃ الأربعۃ للشیخ محمد عساف: ۴۳۵/۲۔

(۳) ہدایہ: ۴۳۴-۴۳۵/۲، باب حضانۃ الولد۔

اگر خواتین میں کوئی مستحق نہ ہوتو پھر حق پرورش ان مردوں کی طرف لوٹے گا جو عصبہ رشتہ دار ہوں اور ان رشتہ داروں میں جو وارث ہونے کے اعتبار سے مقدم ہوگا ، وہی حق پرورش کا بھی ذمہ دار ہوگا ؛ چنانچہ فقہاء نے مردوں میں حق پرورش کی ترتیب یوں لکھی ہے : باپ ، دادا ، پردادا (اوپر تک) اس کے بعد حقیقی بھائی ، پھر باپ شریک بھائی ، پھر بھتیجہ ، اس کے بعد باپ شریک بھائی کا لڑکا ، پھر باپ شریک چچا ، اس کے بعد چچازاد بھائی ، پھر باپ شریک چچا کا لڑکا ، بشرطیکہ جس کی پرورش کی جارہی ہو وہ لڑکا ہو ، لڑکی نہ ہو ، ان کے بعد باپ کے چچا اور دادا کے چچا وغیرہ کا حق ہے ، (۱) پرورش کے حقدار کو حق پرورش اس شرط کے ساتھ ہے کہ وہ حق پرورش کی ادائیگی پر قادر ہو ، اگر قادر نہ ہو بایں طور کہ اس کے پاس ''ضیاع ولد'' کا غالب گمان ہوتو اس کا حق پرورش ختم ہوجائے گا اور اس کے بعد والے کی طرف منتقل ہوجائے گا ، علامہ شامیؒ فرماتے ہیں :

والحاصل أن الحاضنة إن كانت فاسقة فسقا يلزم منه ضياع الولد عندها سقط حقها ، و إلا فهي أحق به إلى أن يعقل فينزع منها ۔ (۲)

البتہ یہ بات قابل غور ہے کہ ''ضیاع ولد'' سے کیا مراد ہے؟ اس کی بعض صورتیں تو واضح ہیں ، جیسے پرورش کرنے والی بچہ کو مناسب وقت نہ دیتی ہو ، اس لئے بچہ کو مناسب وقت پر نہ تو غذا ملتی ہو اور نہ اس کی دیکھ ریکھ ہو پاتی ہو ، اس کے نتیجہ میں بچہ بیمار رہتا ہو ، اس طرح کی بعض اور دوسری صورتیں ہیں جو ''ضیاع ولد'' کی باعث ہیں ، ''ضیاع ولد'' کی وہ صورتیں جہاں اشتباہ ہو ، کہ یہ صورت ''ضیاع ولد'' میں داخل ہیں یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں نصوص وعبارات فقہیہ کے علاوہ عرف اور موجودہ حالات کو بھی فیصلہ کن ماننا جائے گا۔

اگر کسی خاندان میں پڑھنے لکھنے کا رجحان زیادہ ہو اور سب تعلیم یافتہ ہوں ، ظاہر ہے ایسے ماحول میں کوئی مناسب تعلیم حاصل نہ کرسکے ، تو یہ اس خاندان کے ماحول کے مطابق عیب سمجھا جائے گا ؛ لہٰذا اگر بچہ کی ماں اس اعتبار سے لاپرواہی برتتی ہو اور تعلیم دلانے کی طرف متوجہ نہ ہوتو یہ اس خاندان کے اعتبار سے ''ضیاع ولد'' کے دائرہ میں آجائے گا ، ایسی صورت میں اس کا حق پرورش ختم ہوجائے گا اور بچہ اسے حوالہ کیا جائے گا ، جو حق پرورش رکھنے والوں میں بچہ کی تعلیم کی رعایت رکھ سکے ، اسی طرح جس حق پرورش رکھنے والے کے پاس بچہ کے اخلاق بگڑ جانے کا اندیشہ ہو ، یا تو بے دینی کا ماحول ہو ، یا کوئی اور وجہ ہوتو بھی یہ ''ضیاع ولد'' کے دائرہ میں آئے گا اور اس کا حق پرورش دوسرے کی طرف منتقل ہوجائے گا ، یا بچہ کو اس انداز سے رکھا جاتا ہو کہ وہ نفسیاتی مریض ہوجائے ، جیسے اس گھر میں مار پیٹ کا ماحول ہو اور بچہ کے نفسیاتی طور پر دہشت زدہ ہوجانے کا خوف ہوتو یہ بھی ''ضیاع ولد'' کے دائرہ میں آئے گا اور اس کا حق پرورش دوسرے کی طرف منتقل ہوجائے گا۔

---

(۱) بدائع الصنائع : ۴ / ۲۳۔ (۲) ردالمحتار : ۵ / ۲۵۴ ، باب الحضانۃ۔

ان سب کے علاوہ حق پرورش حاصل ہونے کی چند شرائط ہیں، اگر ان شرطوں میں سے کوئی ایک شرط بھی نہ پائی جائے تو اس کا حق حضانت ساقط ہوجائے گا، وہ شرطیں درج ذیل ہیں :

(۱) عاقل و بالغ ہو: نابالغ اور عقل و ہوش کے اعتبار سے غیر متوازن (معتوہ) اور مجنون وغیرہ کو حق پرورش حاصل نہ ہوگا۔

(۲) پرورش کرنے والی عورت بچہ کی ذو رحم محرم رشتہ دار ہو۔

(۳) عورت نے بعد میں کسی ایسے مرد سے نکاح نہ کیا ہو جو اس بچہ کا محرم نہ ہو۔

(۴) پرورش کا حقدار مرد زیر حضانت مشتہاۃ بچی کا محرم ہو۔

(۵) مرد وعورت جس کو حق پرورش حاصل ہو وہ امین اور قابل اعتماد ہوں۔

(۶) عورت کا ایسا مشغلہ نہ ہو جس سے بچہ کا ضیاع لازم آتا ہو۔

(۷) عورت مرتد نہ ہوئی ہو۔

(۸) بعض فقہاء نے یہ بھی شرط لگائی ہے کہ حاضن یا حاضنہ فاسق نہ ہو؛ حافظ ابن قیمؒ کا خیال ہے کہ فسق جتنا عام ہے اس کے تحت اس قسم کی شرط لگانا بچوں کے حق میں مفید نہ ہوگا، اس لئے بھی کہ اکثر اوقات فاسق و فاجر ماں باپ بھی اپنے بچوں کے لئے فسق و فجور کی راہ کو پسند نہیں کرتے، (۱) حقیقت یہ ہے کہ ابن قیمؒ کی رائے عین قرین قیاس ہے، جیسا کہ علامہ ابن نجیم مصریؒ فرماتے ہیں :

الأم أحق بالصغيرة و إن كانت سيئة السيرة معروفة بالفجور ما لم تعقل ذالک ۔ (۲)

امام ابوحنیفہؒ کا یہ بھی قول ہے کہ جب تک بچوں میں دین کو سمجھنے کی صلاحیت پیدا نہ ہوجائے کافرہ ماں کو بھی بچہ پر حق پرورش حاصل ہے۔ (۳)

بچوں کے حق تعلیم وتربیت کی بابت بنیادی ہدایات

رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا :

لأن يؤدب الرجل ولده خير من أن يتصدق بصاع ۔ (۴)

ما نحل والد ولداً افضل من أدب حسن ۔ (۵)

---

(۱) فقہ السنہ: ۲/ ۳۴۲۔ (۲) البحر الرائق: ۴/ ۲۸۲۔ (۳) ہدایہ: ۲/ ۴۳۷۔

(۴) ترمذی، باب ماجاء فی أدب الولد، ابواب البر والصلۃ۔ (۵) ترمذی، باب ماجاء فی أدب الولد۔

كفى بالمرء إثما أن يضيع من يقوت ۔ (۱)

أدبوا أولادكم على ثلاث خصال : حب نبيكم و حب آل بيته وتلاوة القرآن ۔ (۲)

ان احادیث سے واضح ہے کہ بچوں کی تعلیمی و اخلاقی تربیت باپ کے فرائض میں داخل ہے اور اس میں کوتاہی عنداللہ قابل مؤاخذہ ہے،— اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے :

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا قُوْٓا اَنْفُسَكُمْ وَ اَهْلِيْكُمْ نَارًا ۔ (۳)

اس آیت کے ذیل میں علامہ آلوسی فرماتے ہیں :

واستدل بها على أنه يجب على الرجل تعلم ما يجب من الفرائض وتعليمه لهٰؤلآء ۔ (۴)

نیز اس آیت کے ذیل میں مفتی محمد شفیع صاحبؒ فرماتے ہیں :

حضراتِ فقہاء نے فرمایا کہ اس آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ ہر شخص پر فرض ہے کہ اپنی بیوی اور اولاد کو فرائض شرعیہ اور حلال وحرام کے احکام کی تعلیم دے اور اس پر عمل کرانے کے لئے کوشش کرے۔(۵)

ان تفصیلات کی روشنی میں یہ بات واضح ہے کہ بچوں کو جاہل رکھنا اور دین کی بنیادی باتوں سے ناآشنا رکھنا مجرمانہ غفلت ہے، جو قابل مؤاخذہ ہے۔

دینی تعلیم اور عصری تعلیم کس حد تک ضروری ہے؟

جو فرائض وواجبات انفرادی طور پر ہر شخص پر عائد ہوتے ہیں، ان کا جاننا ضروری ہے، سیکھنے کی عمر بچپن سے شروع ہوجاتی ہے، اس لئے بلوغ سے پہلے ہی تعلیمی سلسلوں کا آغاز ضروری ہے، علامہ نوویؒ نے اس سلسلہ میں امام شافعیؒ اور ان کے اصحابِ کا چشم کشا قول نقل کیا ہے، فرماتے ہیں :

(۱) ابوداؤد، باب ماجاء فی صلۃ الرحم۔

(۲) تنویر شرح الجامع الصغیر، حرف الہمزۃ مع الہاء۔

(۳) التحریم:۶۔

(۴) روح المعانی:۱۵/ ۲۳۲۔

(۵) معارف القرآن:۸/ ۵۰۲۔

قال الشافعي و أصحابه رحمهم الله تعالىٰ : علىٰ الآباء والأمهات تعليم أولادهم الصغار ما يستعين عليه بعد البلوغ ، فيعلمه الولی الطهارة والصلاة والصوم ونحوها ، ويعرفه تحريم الزنا واللواط والسرقة وشرب المسكر والكذب والغيبة وشبهها ، وقيل : هذا التعليم مستحب ، والصحيح وجوبه وهو ظاهر نصه ۔ (۱)

اصل علم وہ ہے جس سے اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل ہو، جیسا کہ آیت کریمہ: ''اِنَّمَا يَخْشَى اللّٰهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمٰٓؤُا'' (۲) کے اشارۃ النص سے بھی معلوم ہوتا ہے، علوم عصریہ دوسرے درجہ کا علم ہے، جو وسیلہ اور ذریعہ کی حیثیت رکھتے ہیں؛ کیوں کہ علوم عصریہ سے دنیوی زندگی کو فائدہ پہنچتا ہے اور دینی علوم سے آخرت کی اصل زندگی سنورتی ہے ''چہ نسبت خاک را با عالم پاک'' مقولہ کے مطابق علوم دینیہ اور علوم عصریہ میں کوئی مقابلہ نہیں کیا جاسکتا۔

دنیا میں زندگی گذارنے کے لئے انسان مختلف چیزوں کا محتاج ہوتا ہے، ان چیزوں کو وجود میں لانے کے لئے علم کی ضرورت پیش آتی ہے، اس لئے ضروری اور انسانی سماج کو کام آنے والے مفید علوم کو حاصل کرنا ''فرضِ کفایہ'' کے دائرہ میں آئے گا، جیسا کہ علامہ شامیؒ نے اس کی صراحت کی ہے :

وأما فرض الكفاية من العلم فهو كل علم لا يستغنى عنه فی قوام أمور الدنيا كالطب والحساب ۔ (۳)

اس عبارت میں اشارہ موجود ہے کہ ہر ہر بچہ کے لئے علوم عصریہ لازم نہیں ہے، تاہم تمام بچوں کا اس سے الگ تھلگ رہنا بھی ناروا ہے، فی زمانہ مختلف اعتبارات سے علوم عصریہ خصوصاً سائنس وٹکنالوجی کی کافی اہمیت ہے، آج جو ملک اس میدان میں آگے ہے اس کا مقام بلند ہے، دوسرے ملکوں کی جبین نیاز اس کے سامنے خم ہے، اس لئے فی زمانہ اس کی طرف خصوصی توجہ کی ضرورت ہے، تاہم کسی بھی بچہ پر علی التعیین عصری تعلیم کے حصول کو لازم قرار نہیں دیا جاسکتا؛ البتہ یہ بات ضرور کہی جاسکتی ہے کہ باعزت زندگی گذارنے اور زندگی کی گاڑی آگے چلانے کے لئے جس حد تک عصری تعلیم کی ضرورت پیش آسکتی ہو اسے ضرور حاصل کیا جائے اور سماجی ضرورتوں کو پورا کرنے کے لئے جس حد تک عصری تعلیم سے واقفیت ضروری ہے، اس حد تک علم حاصل کرنا سماج میں رہنے والے لوگوں پر اجتماعی طور پر ضروری ہے، جسے فقہ کی زبان میں ''فرضِ کفایہ'' کہا جاتا ہے۔

---

(۱) المجموع شرح المہذب: ۱/ ۶۴۔ (۲) فاطر: ۲۸۔ (۳) ردالمحتار: ۱/ ۱۲۶۔

ایک خاص سطح کی تعلیم کا لزوم

حکومت جس سطح تک تعلیم لازم کرنے کی بات کہہ رہی ہے، وہ عصری تعلیم ہے، ہندوستان جیسے ملک میں جہاں مسلمانوں کو مختلف چیلنجز کا سامنا ہے، حکومت کی بات مان لینا زہر ہلاہل سے کم نہیں؛ کیوں کہ قانون کو ماننے کے نتیجہ میں دینی مدارس کی کارکردگی متاثر ہوگی، مسلم بچے مدرسوں سے کم جڑیں گے، دینی مدارس جو حفاظتِ اسلام کے لئے قلعوں کی مانند ہیں اپنی افادیت کھودیں گے، اور آہستہ آہستہ سینکڑوں مدارس کے بند ہوجانے کا اندیشہ رہے گا، اور اس پس منظر میں ہندوستانی مسلمانوں کا دین وایمان خطرہ میں پڑ جائے گا، اس لئے اگر حکومت اس طرح کا کوئی قانون بناتی ہے تو اس کی مخالفت ناگزیر ہوگی اور اس کے خلاف آواز اُٹھانا پوری ملت کی ذمہ داری ہوگی۔

بچوں کے لئے جنس کی تعلیم کا نظم

جنس کی تعلیم دراصل برائی کو محفوظ طریقہ پر رائج کرنے کی کوشش ہے، اسلام آیا ہے برائی کو مٹانے کے لئے نہ کہ برائی کو پھیلانے کے لئے، بلوغ سے پہلے جنس کی تعلیم بچوں کو وقت سے پہلے ہی بالغ بنادینے کی ایک کوشش ہے، جس سے بچنا ضروری ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے :

وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنٰٓى اِنَّهٗ كَانَ فَاحِشَةً وَسَآءَ سَبِيْلًا ۔ (۱)

اللہ تعالیٰ نے صرف زنا ہی سے منع نہیں کیا؛ بلکہ زنا کے قریب جانے سے بھی منع کیا، اسی لئے شریعت نے دواعی زنا کو بھی حرام قرار دیا، جنس کی تعلیم اگرچہ زنا اور دواعی زنا میں نہیں آتی ہے، تاہم ایک مضبوط سبب کے دائرہ میں ضرور ہے، اس لئے راقم الحروف کے نزدیک نابالغی میں جنس کی تعلیم کی اجازت نہیں ہوگی۔

اس سلسلہ میں اسلام کی ہدایت یہ ہے کہ بچوں کو جنس کی تعلیم کے بجائے اخلاقی تعلیمات سے بہرہ ور کیا جائے، علمی تربیت کے ساتھ ساتھ اخلاقی تربیت بھی کی جائے، دانش گاہوں میں ہر ایسی تربیت اور ہر ایسی تعلیم سے بچا جائے جو بچوں میں بگاڑ وفساد اور فواحش ومنکرات کو پھیلانے کا سبب بنیں۔

شادی کی عمر اور سرپرستوں کی ذمہ داریاں

جب بچہ یا بچی بالغ ہوجائے تو باپ کی ذمہ داری ہے کہ اس کی شادی کرادے، اگر باپ یا باپ نہ ہو تو دوسرے ولی اقرب نے اس سلسلہ میں کوتاہی کی اور لڑکا یا لڑکی نے برائی کا ارتکاب کرلیا تو اس گناہ میں لڑکا یا لڑکی کے علاوہ اس کا باپ اور سرپرست بھی شامل ہوگا، جیسا کہ ذیل کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے :

---

(۱) الاسراء: ۳۲۔

عن ابن سعد و ابن عباس قال ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من ولد له ولد فليحسن اسمه وأدبه ، فإذا بلغ فليزوجه فإن بلغ ولم يزوجه ، فاصاب إثما ، فإنما إثمه على أبيه ۔ (۱)

لہٰذا اس مسئلہ کی بابت اسلامی ہدایات واضح ہیں، کہ شادی کرانا باپ پر عائد ہونے والی ذمہ داریوں میں ایک اہم ذمہ داری ہے اور اس سلسلہ میں کوتاہی اور غفلت قابل گرفت ہے۔

شادی کی عمر کیا ہے؟ اس سلسلہ میں قرآن مجید کے اشارۃ النص سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی عمر زمانۂ بلوغ ہے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ''اذا بلغوا النكاح'' (النساء:۶) اللہ تعالیٰ نے بلوغ کی عمر کو نکاح کی عمر سے تعبیر کیا ہے، گویا نکاح کا اصل وقت یہی ہے، اور حدیث بالا میں تو واضح ہدایت موجود ہے کہ جب لڑکا بالغ ہوجائے تو شادی کرادو، گویا شادی کی اصل عمر یہی ہے، تاہم اس کا یہ مطلب نہیں کہ بلوغ سے پہلے شادی جائز نہیں ہے، اسلام نے عمر کی تحدید نہیں کی ہے، عمر کے کسی بھی مرحلہ میں شادی کی جائے تو شادی صحیح ہوجاتی ہے، رسول اللہ ﷺ نے حضرت عائشہؓ سے نکاح کیا تو اس وقت حضرت عائشہؓ کی عمر چھ سال تھی، اسی طرح شادی کی آخری عمر کیا ہوگی؟ اس کی بھی کوئی تحدید نہیں ہے، نکاح صغیر کی بابت علامہ نووی فرماتے ہیں :

قال النووي : أجمع المسلمون على جواز تزويج الأب بنته البكر الصغيرة لهذا الحديث ۔ (۲)

جب نکاح کی عمر کی اسلام میں تحدید نہیں، تو اس میں تحدید کی کوشش کرنا مداخلت فی الدین سمجھا جائے گا اور کوئی تحدید کربھی دے تو یہ ناقابل قبول ہوگا — عقلی اعتبار سے بھی دیکھا جائے تو اس کی تحدید نہ ہونا ہی مصلحت کے عین مطابق ہے، بعض مرتبہ بچی کا باپ عمر کے آخری مرحلہ میں ہوتا ہے اور بچی نابالغ ہوتی ہے، وہ چاہتا ہے کہ زندگی میں اپنی بچی کی شادی کردیں، بعد میں پریشانیاں بڑھ سکتی ہیں، ایسی صورتِ حال میں اگر نابالغی کی شادی غیر معتبر ہوتو سماجی اعتبار سے حرج وتنگی کا سامنا کرنا پڑے گا، کبھی کسی نابالغ بچی کا بہت مناسب رشتہ آجاتا ہے، اگر اس رشتہ کو ٹھکرادیا جائے تو ویسا مناسب رشتہ بعد میں ملنا دشوار ہوجاتا ہے، اس پس منظر میں نابالغی کا نکاح غیر معتبر قرار دیا جائے تو حرج ودقت کی بات ہوگی — اسی طرح بعض مجبوریوں کی وجہ سے شادی میں تاخیر ہوجاتی ہے، اگر آخری عمر مثلاً چالیس سال کی تحدید کردی جائے تو جس شخص کی مجبوریاں چالیس سال بعد ختم ہوئیں تو اس کا شادی کرنا ممکن نہیں رہے گا، اس لئے حقیقت یہ ہے کہ شادی کی عمر کی تحدید نہیں کی جاسکتی۔

---

(۱) مشکوۃ، باب الولی فی النکاح، کتاب النکاح۔ (۲) مرقاۃ المفاتیح:۶/۲۰۶۔

دوسری حقیقت یہ بھی ہے کہ شریعت کی نگاہ میں بالغ ہونے کے بعد جتنا جلد ہوسکے نکاح کر دینا چاہئے، بلوغ سے پہلے بلا کسی مصلحت شادی کرنا پسندیدہ بات نہیں ہے اور بالغ ہونے کے بعد بلا معقول وجہ تاخیر کرنا بھی ناپسندیدہ ہے —— معاشی موقف بلند ہونے تک شادی میں تاخیر کرنا غیر معقول وجہ ہے، اگر لڑکا نان ونفقہ اور سکنیٰ پر قادر ہے تو یہ نکاح پر قدرت کے لئے کافی ہے، مزید معاشی استحکام کا انتظار اور اس کے لئے کافی تاخیر انتہائی ناپسندیدہ بات ہے، جس کے بہت زیادہ مفاسد سامنے آتے ہیں۔

بچہ مزدوری

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

> لا تکلفوا الصغیر الکسب، فإنه إذا لم یجد سرق۔ (۱)
>
> بچہ پر کمائی کرنے کی مشقت نہ ڈالو، اس لئے کہ اگر وہ کبھی کمائی نہ کر سکے تو چوری کرے گا۔

حدیث میں کمائی سے جوڑنے کی ممانعت تربیتی نقطۂ نظر سے ہے، جیسا کہ حدیث کا آخری ٹکڑا خود اس کی وضاحت کر رہا ہے؛ البتہ اس میں یہ اشارہ ضرور موجود ہے کہ بچوں کو کمائی میں لگانا پسندیدہ نہیں ہے —— دوسری طرف بچوں کی تعلیم وتربیت کی بابت تاکیدی احادیث بھی متعدد ہیں، ماقبل کے عنوان: ''بچوں کے حق تعلیم وتربیت کی بابت بنیادی ہدایات'' میں ان حادیث کو ملاحظہ کیا جاسکتا ہے، ان احادیث کا تقاضا ہے کہ باپ کی اہم ترین ذمہ داریوں میں ایک بچہ کو تعلیم یافتہ با اخلاق انسان بنانا ہے، اگر معقول عذر کے بغیر بچوں کو مزدوری میں لگا دیا گیا اور وہ دین واخلاق سے نابلد رہا تو اس کا گناہ اس کے باپ اور سرپرست پر ہوگا، جیسا کہ یہ حکم آیت کریمہ: ''یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا قُوْٓا اَنْفُسَكُمْ وَ اَهْلِیْكُمْ نَارًا'' (۲) سے مستفاد ہوتا ہے؛ چنانچہ علامہ آلوسیؒ نے اس آیت کے ذیل میں فرمایا:

> واستدل بها على أنه يجب على الرجل تعلم ما يجب من الفرائض وتعليمه لهولاء۔ (۳)

''ھولاء'' کے لفظ میں بچے بھی شامل ہیں، گویا ان بچوں کو ضروری علوم دینیہ سے آراستہ کرنا واجب ہے، ورنہ ان کے سرپرست گنہگار ہوں گے، اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ بلا وجہ بچوں کو مزدوری میں لگانا انتہائی نامناسب بات ہے۔

---

(۱) مؤطا امام مالک، باب الأمر بالرفق بالمملوک۔ (۲) التحریم:۶۔ (۳) روح المعانی:۱۵/۲۳۲۔

مسئلہ کا دوسرا رُخ یہ ہے کہ کیا شرعی نقطۂ نظر سے بچہ کو مزدوری پر لگانا جائز ہے یا نہیں؟ — اس سلسلہ میں چند صورتیں ہوسکتی ہیں :

(۱) مزدوری پر لگانے سے بچہ تعلیم وتربیت سے نابلد رہ جائے اوراسے مزدوری پر لگانے کے لئے معقول عذر نہ ہوتو پھر مزدوری پر لگانا درست نہیں ہوگا؛ البتہ اس کا درجہ حرمت کا نہیں ہوگا، کراہت کے دائرہ میں آئے گا اوپر مذکور دلائل سے یہی حکم سامنے آتا ہے۔

(۲) بچہ سے اس طرح مزدوری کرائی جائے کہ اس کی تعلیم وتربیت کے لئے وقت نکالا جاتا ہواور دونوں کام اوقات تقسیم کرکے کرائے جاتے ہوں، تو اگر ایسا معاشی مجبوری کے تحت کیا جائے تو پھر یہ صورت بلا کراہت جائز ہوگی ، اور اگر کسی مجبوری کے بغیر باپ محض معاشی بہتری کے لئے کرائے تو یہ صورت جائز تو ہوگی ؛ لیکن ناپسندیدہ وغیر مستحسن سمجھی جائے گی۔

(۳) اگر گھریلو حالات ایسے ہوں کہ بچوں کو مزدوری پر لگائے بغیر چارۂ کار نہ ہوتو یہ مجبوری کی صورت ہے، اور مجبوری کے احکام معمول کے حالات سے مختلف ہوتے ہیں، مجبوری کی وجہ سے اس کی اجازت ہوگی ،فقہاء کی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ بچہ کو مزدوری پر لگانا جائز ہے، ہندیہ کی عبارت ہے :

والأب والجد أبو الأب أو وصيهما إذا آجر الصغير في عمل من الأعمال التي يقدر عليه الصغير جاز ۔ (۱)

علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں :

فالأب أن يواجر ابنه الصغير في عمل من الأعمال ۔(۲)

فقہاء کی عبارت غالباً ایسی مزدوری کی بابت ہے جو وقتی ہو، ایسی مزدوری نہیں جو پورے وقت کو محیط ہو اوراس کو تعلیم وتربیت کا موقع ہی نہ ملے۔

(۴) بچہ کو ایسے کام سے لگایا جائے جو حرفت وپیشہ سے متعلق ہواوراس کام سے بچہ کو کوئی ہنر آجائے تو اس کی اجازت ہوگی ؛ البتہ اس کا خیال ضروری ہے کہ اس کی تعلیم وتربیت کا بھی خیال رکھا جائے ، علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں :

إن إيجاره في الصنائع من باب التهذيب والتاديب والرياضة وفيه نظر للصبى ، فيملكه الأب ۔ (۳)

---

(۱) ہندیہ: ۴/ ۴۳۴۔ (۲) بدائع الصنائع: ۴/ ۲۱۔ (۳) بدائع الصنائع: ۴/ ۲۱۔

خلاصہ یہ کہ بلا معقول عذر بچہ کو مزدوری پر لگانا ناپسندیدہ ہے اور کراہت کے دائرہ میں ہے اور معقول عذر کے ساتھ جائز ہے، اور جن صورتوں میں کراہت ہے اگر بچہ مزدوری کر ہی لے تو اُجرت حلال رہے گی۔

اولیاء بچوں سے کس حد تک گھریلو کام لے سکتے ہیں؟

اس سلسلہ میں اُصولی بات وہی ہے جو اوپر گذری کہ تعلیم وتربیت میں خلل کے بغیر بچوں کے سرپرست ان سے ایسا کام کرواسکتے ہیں جو ان کی طاقت وقدرت میں ہو؛ لیکن اگر کام اس طرح لیا جائے کہ تعلیم وتربیت کے لئے وقت نہ مل سکے، یا طاقت سے زیادہ کام لیا جائے تو یہ درست نہیں اور یہ صورت کراہت کے دائرہ میں آئے گی، تفصیلی بات اس سے پہلے آچکی ہے۔

بچوں کو پیشہ ورانہ کام سکھانا

ماقبل میں علامہ کاسانیؒ کی تحریر گذر چکی ہے کہ بچوں کو پیشہ ورانہ کام سکھا سکتے ہیں؛ کیوں کہ یہ بھی تربیت کا ایک حصہ ہے کہ اس پیشہ سے جڑ کر بچہ آئندہ اپنی معاش بہتر کرسکتا ہے؛ لیکن تعلیم وتربیت سے نابلد رکھنا درست نہیں ہے، تعلیم وتربیت کے لئے وقت کی تنظیم ضروری ہے، ورنہ اولیاء بچہ اس کے ذمہ دار سمجھے جائیں گے اور عنداللہ قابل مؤاخذہ ہوں گے۔

معاشی بدحالی اور بچوں کو مزدوری پر لگانا

اگر والدین معاشی بدحالی کے شکار ہوں اور دو وقت کا کھانا میسر نہ ہو، یا بنیادی ضروریات زندگی پوری نہ ہوتی ہوں اور وہ کمائی پر بھی قادر نہ ہوں تو ان کا نفقہ ان کے اُصول وفروع اور ذو رحم محرم رشتہ داروں پر واجب ہوگا، کس پر کب واجب ہوگا؟ اس کی تفصیلات کتب فقہ میں مذکور ہیں، اسی طرح بچہ کا نفقہ اس کے باپ، دادا، ماں اور اس کے محرم رشتہ داروں پر واجب ہوتا ہے، اس کی تفصیلات بھی یہاں ترک کی جاتی ہیں ـــــ سر دست اہم مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایسے بچے اور اس کے مجبور والدین کی کفالت کے لئے نہ تو ان کے محرم رشتہ دار تیار ہوں اور نہ کسی رفاہی اور خیراتی ادارے سے ایسا کچھ نظم ہو تو کیا بچوں کو کمائی کرنے میں مشغول کیا جاسکتا ہے؟

اسلام نے یقیناً بچوں کی تعلیم وتربیت کی طرف خصوصی توجہ دلائی ہے، بچے کو جاہل رکھنا اور ان کی تعلیم وتربیت سے بے پرواہ رہنا سخت ناپسندیدہ بلکہ باعث مؤاخذہ ہے، تاہم عام حالات کے احکام الگ ہوتے ہیں اور مجبوری کے احکام الگ ہوتے ہیں، تو اگر واقعی والدین کسبِ معاش سے عاجز ہوں اور وہ بچے کی تعلیم وتربیت کی صورت نہ تو بچوں کی ضروریاتِ زندگی پوری کرسکتے ہوں اور نہ اپنی ہی ضروریات کی تکمیل کرسکتے ہوں تو ایسی

مجبوری کی صورت میں اسلام نے بچہ کوکسب معاش سے نہیں روکا ہے،،علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں :

فالأب أن یواجر ابنه الصغیر في عمل من الأعمال ۔ (۱)

اسی طرح والدین بچوں کوسخت مجبوری کے بغیر ایسے کاموں میں لگا سکتے ہیں جس کا تعلق کسی ہنر اور فن سے ہو، جیسے ویلڈ ینگ، سلائی، مختلف مشینوں کی مرمت وغیرہ کہ عام طور پر بچوں کو یومیہ، یا ہفتہ واری یا ماہانہ کچھ دیا بھی جا تا ہے اور بچے کام بھی سیکھ لیتے ہیں، اس طرح یہ صورت بچوں کے مستقبل کو برباد کرنے میں داخل نہیں ہوگی ؛ بلکہ مجبور ماں باپ کا بچوں کو ایسے کام سے جوڑنا اور انھیں ہنر مند بنانا تادیب وتربیت کا ایک حصہ ہے، علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں :

واستعماله في الصنائع نوع من التادیب فیملکه من حیث أنه تادیب ۔ (۲)

جو والدین مجبور نہ ہوں اور وہ بچوں کو اچھی تعلیم دلا سکتے ہوں، پھر بھی جہالت، دین سے دُوری، علم کی اہمیت سے ناواقفیت اور معاشی موقف کو مزید مستحکم کرنے کے لئے بچوں کو ایسے کام پر لگائیں جو کسی ہنر اور فن سے متعلق نہ ہو تو یہ صورت دانستہ بچوں کو ضائع کرنے اور ان کے مستقبل کو خراب کرنے میں داخل ہے، اس لئے یہ صورت جائز نہ ہوگی، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا :

الرجل راع علی أهله وهو مسئول عن رعیته ۔ (۳)

بچوں کی تعلیم وتربیت میں لاپرواہی اور انھیں بلا مجبوری جاہل رکھنا بچوں کے تئیں عائد ہونے والی ذمہ داریوں سے راہ فرار اختیار کرنے کے مترادف ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے :

یَاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا قُوْٓا اَنْفُسَکُمْ وَ اَهْلِیْکُمْ نَارًا ۔ (۴)

''اہل'' میں بیوی کے ساتھ بچے بھی داخل ہیں، اگر بچوں کی دینی تربیت کی فکر نہ کی گئی ہو اور باپ نے بلا مجبوری مزدوری میں لگا کر بچہ کو دین سے دُور رکھا، تو اس آیت کی رو سے ایسا باپ مجرم ہے۔

نابالغ لڑکے اور لڑکیوں کو جرائم کے ارتکاب پر سزائیں

اسلام میں جتنی حدود ہیں جیسے زنا کی سزا، چوری کی سزا وغیرہ، ان تمام میں نفاذ حدود کے لئے بالغ ہونے کی شرط لگائی گئی ہے، غارت گری سے متعلق نفاذ سزا کی شرائط ذکر کرتے ہوئے علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں :

---

(۱) بدائع الصنائع: ۲۱/۴۔ (۲) بدائع الصنائع: ۲۱/۴۔

(۳) بخاری، حدیث نمبر: ۸۹۳۔ (۴) التحریم: ۶۔

منها أن يكون بالغاً فإن كان صبياً . . . فلا حد عليه ۔ (۱)

چوری سے متعلق علامہ کاسانیؒ ہی فرماتے ہیں :

أما يرجع إلى السرقة فأهلية وجوب القطع ، وهى العقل والبلوغ ۔ (۲)

زنا کی سزا نافذ ہونے کی شرائط بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

الصبى أو المجنون إذا وطئ امرأة اجنبية لاحد عليه ۔ (۳)

علامہ کاسانیؒ ہی کا بیان قتل پر قصاص جاری ہونے کی شرائط کے بارے میں ہے کہ :

أما الذى يرجع إلى القاتل فخمسة : أحدها أن يكون عاقلا ، والثانى : أن يكون بالغاً ۔ (۴)

غرضیکہ قتل پر قصاص کا معاملہ ہو، چوری، زنا بالجبر، زنا الرضا، ڈاکہ زنی وغیرہ پر حدود کے نفاذ کی بات ہوتو ان سب صورتوں میں بالغ ہونا ضروری ہے؛ کیوں کہ نابالغ جب تک بالغ نہ ہوجائے وہ اُصولی طور پر احکام شریعت کا مکلف نہیں بنا ہے، ہاں، اگر نابالغ ایسا جرم کیا جو مال سے متعلق ہو، جیسے کسی کا مال غصب کرلیا، چوری کرلیا، کسی کا مال ضائع کردیا، وغیرہ توان صورتوں میں نابالغ سے بعینہٖ وہ مال اور موجود نہ ہواور وہ مال مثلی ہوتو اس کا مثل اور مثلی نہ ہوتو اس کی قیمت وصول کی جائے گی، اگر بچہ چوری کرلے تو اس پر تبصرہ کرتے ہوئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں :

لأن القطع عقوبة ، وهما (الصبى والمجنون) ليسا من أهلها ، لكنهما يضمنان المال ۔ (۵)

نابالغ لڑکے اور لڑکیوں پر گو کہ حدود (مقررہ سزائیں) نافذ نہیں کی جائیں گی ، تاہم تعزیر وتادیب کا دروازہ کھلا ہوا ہے، نابالغ کی تعزیر جائز ہے، علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں :

الصغر لا يمنع وجوب التعزير فيجرى بين الصبيان ۔ (۶)

البتہ علامہ حصکفیؒ کا رجحان یہ بھی ہے کہ اگر بچہ کا جرم حق اللہ سے متعلق ہوتو تعزیر کی اجازت نہیں ہوگی؛ چنانچہ مذکورہ عبارت کے بعد فرماتے ہیں: ''**ولو كان حق الله تعالىٰ بأن زنى أو سرق منع الصغر منه**'' تاہم متعدد فقہاء نے نابالغ کی تعزیر کی اجازت دی ہے، جیسا کہ علامہ شامیؒ نے علامہ سرخسیؒ کا قول نقل کرتے ہوئے فرمایا :

---

(۱) بدائع الصنائع:۹/ ۳۶۱۔
(۲) بدائع الصنائع:۹/ ۲۸۲۔
(۳) بدائع الصنائع:۹/ ۱۸۳-۱۸۴۔
(۴) بدائع الصنائع:۱۰/ ۲۳۶، کتاب الجنایات۔
(۵) ردالمحتار:۶/ ۱۳۷، کتاب السرقۃ۔
(۶) الدرالمختار علی ہامش الرد:۴/ ۱۳۰۔

إن الصغر لا يمنع وجوب التعزير ۔(۱)

اسی طرح علامہ حصکفیؒ نے نابالغ کومحبوس اور قید میں ڈالنے کی بابت کہا: ''ویحبس فی دین علی الطفل والد ووصی ، وللتأدیب بعض یصور'' اس کے تحت علامہ شامیؒ وضاحتی نوٹ تحریر کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ''وحبس الصبی للتأدیب بعض المشائخ تصوروا''۔(۲)

بہر حال! قید میں ڈالنے کی سزا ہو یا کوڑے مارنے کی سزا یا کچھ اور، نابالغ کی تادیب کے لئے اس کی اجازت ہوگی؛ البتہ تادیب کرتے ہوئے قتل کردینے یا اس جرم پر بالغ شخص کو جو سزا دی جاتی ہو اتنی سزا نابالغ کو نہیں دی جاسکتی۔

جہاں تک مسئلہ ہے نابالغوں کے ارتکاب جرائم اور اس کے بڑھتے ہوئے رجحان کا کہ کس طرح اس پر قابو پایا جاسکتا ہے؟ —— اسلام کا امتیازی وصف ہے کہ اس نے نہ صرف یہ کہ جرائم کے ارتکاب پر سخت سزائیں مقرر کی؛ بلکہ ان اسباب کو اختیار کرنے کا حکم دیا جن کی پابندی سے جرائم کے ارتکاب کا خاتمہ یا کم از کم اس میں کافی حد تک کمی واقع ہوجاتی ہے؛ چنانچہ اگر شراب نوشی پر کوڑے کی سزا ہے تو اس سے پہلے اس کے اسباب پر روک لگائی گئی، شراب بنانے کی کوئی فیکٹری مسلمان نہیں بنا سکتا، کوئی مسلمان دُکانوں میں شراب نہیں رکھ سکتا، کوئی مسلمان اسے خرید نہیں سکتا، پھر ان اسباب سے پہلے اسلام نے مسلمانوں کے دلوں اور ان کی سوچ وفکر کی طرف خصوصی توجہ دی، شرب خمر پر آخرت کی بربادی اور اللہ کے سخت ناراض ہونے کی وعید سنائی گئی، عبادات کے عدم قبول کی دھمکی گئی، مسلمان جو اللہ کے حکم کا پابند ہوتا ہے، وہ یقیناً اس طرح کی دھمکیوں اور اللہ کی ناراضگیوں سے بچنے کے لئے خلوت میں بھی ارتکاب جرم سے پہلے ہزار بار سوچتا ہے اور حتی الامکان بچنے کی کوشش کرتا ہے، اسی طرح زنا، ڈاکہ زنی، قتل وغیرہ میں بھی اسلام نے اولاً دلوں کے اصلاح کی کوشش کی، پھر اسبابِ جرم پر روک لگایا، پھر خدانخواستہ جرم کا ارتکاب ہو ہی جائے تو سخت اور عبرت ناک سزا مقرر کی؛ تاکہ جرم کے رسیا لوگ بھی سخت سزا کے تصور سے کانپ اُٹھیں اور ارتکاب جرم سے پہلے بھی ہزار بار سوچنے پر مجبور ہوں۔

ان تفصیلات کی روشنی میں جرائم کے سد باب کے لئے درج ذیل صورتیں اختیار کی جاسکتی ہیں :

(۱) بچوں کی اخلاقی تربیت: اس کے لئے اسکولوں میں اخلاقیات پر مبنی کتابوں کو نصاب میں شامل کرنا۔

(۲) جرائم کے اسباب قریبہ پر پابندی لگانا، جیسے شراب کی فیکٹری اور فواحش کے اڈے کو بند کرنا، اسی طرح ان سباب پر روک لگانا جو عام طور پر جرم کے پنپنے اور اس کے وجود میں آنے کا عام طور پر سبب بنتے ہیں، جیسے

---

(۱) ردالمحتار: ۴/ ۱۳۰۔　　(۲) دیکھئے: الدرالمختار وردالمحتار: ۸/ ۱۲۴، فصل فی الحبس۔

لڑکیوں کا تنہا ایسے لباس میں نکلنا جو مردوں کے لئے پرکشش ہو، لڑکے اور لڑکیوں کے مخلوط رہنے کے کم سے کم مواقع پیدا کرنا، جیسے لڑکوں کے لئے علاحدہ تعلیم کا کیمپس اور لڑکیوں کے لئے الگ کیمپس، اجتماعات میں بھی اس کی تدبیر اختیار کرنا، وغیرہ۔

(۳) انٹرنیٹ کے ایسے سائٹ پر روک لگانا جس میں فواحش ومغلظات بھرے ہوئے ہیں —— اس کے علاوہ دوسرے اسباب جو اخلاقی انارکی پیدا کرتے ہیں، ان سب پر روک لگانا، تمام اسباب اور تدابیر اختیار کرنے کے باوجود کوئی بچہ جرم کا ارتکاب کرے تو اس کی سخت تنبیہ وتادیب کی جائے؛ البتہ یہ تادیب بچہ کی قوت برداشت کے دائرہ میں ہو، اسی طرح جیل کی سزا اتنی مدت کے لئے ہو جو اس مجرم نابالغ کے لئے مؤثر ہو سکے۔

نابالغوں پر سزائیں نافذ کرنے کی کیفیت اور حد

ظاہر ہے کہ بچوں کو کسی بھی جرم پر وہ سزائیں نہیں دی جاسکتیں جو سزائیں اسی جرم پر بالغ کو دی جاتی ہیں؛ کیوں کہ وہ ابھی تک احکام شرعیہ کا مکلف نہیں ہوئے ہیں، جب کہ تمام حدود کے نفاذ کے لئے مکلف ہونا ضروری ہے؛ البتہ تعزیر کی جائے گی اور یہ تعزیر تادیب کے طور پر ہوگی، نہ کہ عقوبت کے طور پر، اور تادیب میں اُصول یہ ہے کہ اس کی کیفیت معتاد طریقہ پر ہو اور کیفیت معتاد سے مراد یہ ہے کہ ہڈی توڑی نہ جائے، ذہنی ٹارچر نہ کیا جائے، ایسی سزا نہ دی جائے جو موت کا سبب بن جائے، یا نفسیاتی مریض بن جائے، جیسا کہ حدیث شریف میں بیوی کی تادیب کرتے ہوئے ضرب مبرح کی ممانعت کی گئی ہے اور ضرب غیر مبرح کی اجازت دی گئی ہے، اسی طرح باپ اولاد کی اور استاذ اپنے شاگردوں کی تادیب کرتے ہوئے سرزنش کرتا ہے، اسی طرح جیل میں قید نابالغوں کو تادیب کرتے ہوئے مناسب سرزنش کرسکتا ہے؛ لہٰذا جیل میں محبوس بچوں کو سخت مارنا اور ان سے پرمشقت کام کرانا ان بچوں پر ظلم ہے۔

جہاں تک ان بچوں کی اصلاح کی تدابیر کی بات ہے تو بنیادی طور پر ان کی اصلاح کی وہی صورت ہوگی جو صورت ماں باپ اپنے بچوں کے تئیں اختیار کرتے ہیں، یعنی جس طرح ماں باپ بچوں کی غلطی پر سرزنش کرتے ہیں، اسی طرح ان بچوں کی سرزنش کی جائے، جس طرح ماں باپ شفقت کا برتاؤ کرتے ہیں، اسی طرح وقفہ وقفہ سے جیل میں محبوس بچوں کے ساتھ شفقت کا معاملہ کیا جائے، نیز ان بچوں کی اصلاح کا اہم ذریعہ جیل ہی میں بچوں کی تعلیمی انتظام کا ہے، یعنی حکومت ان کے لئے تعلیم کا نظم کرکے اور اس میں اخلاقیات پر مبنی کتابوں کو شاملِ نصاب کرکے بچوں کی سوچ وفکر میں تبدیلی لانے کی کوشش کرے۔

بے سہارا بچوں کی تعلیم وتربیت کی ذمہ داری

والدین کے بچھڑ جانے یا گذر جانے یا ولادت کے بعد ماں باپ کی طرف سے پھینک دیئے جانے یا کسی اور سبب سے بچے بے سہارا ہوجائیں تو اولاً بچے کے قریبی رشتہ داروں کو تلاش کرنا چاہئے؛ تاکہ نفقہ ودیگر ضروریات کی بابت انھیں پابند کیا جائے، جیسا کہ اسلام نے رشتہ داروں پر اس طرح کی پابندیاں عائد کی ہے، تاہم اگر اس بچہ کا کوئی رشتہ دار نہ ملے، یا ملے لیکن ذمہ داری اُٹھانے کے لئے تیار نہ ہو تو اولاً حکومتِ وقت کی ذمہ داری ہے کہ ایسے باشندگان وطن کے لئے کھانے پینے، علاج ومعالجہ، تعلیم وتربیت ودیگر ضروریات کا نظم کرے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا :

فالسلطان ولی من لا ولي له ۔ (۱)

اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا :

إنا ولي من لا ولي له ۔ (۲)

اس لئے ایسے بچوں کی نگہداشت اور ان کی تمام ضروریات غذائی وتعلیمی ودیگر حکومتِ وقت پر عائد ہوں گی، اگر حکومت لا پرواہی برتے، یا سرے سے اس کا کوئی نظم نہ رکھے تو یہ حکومت کی نا اہلی ہے، اگر معاملہ ایسا ہی ہو، منجانب حکومت اس کا نظم نہ ہو تو بچہ جہاں ہو وہاں کے لوگوں کی اجتماعی ذمہ داری ہے کہ وہ اس کی پرورش و پرداخت کا خیال رکھیں، تاہم یہ قانوناً واجب نہیں؛ بلکہ یہ اخلاقی فریضہ ہے، اس لئے اگر لوگ اس کی پرورش و پرداخت کرنے سے انکار کردیں، تو کم از کم کچھ لوگ ایسے ضرور تیار ہوں جو قرض کے طور پر ایسے بچوں پر خرچ کریں اور جب آئندہ حکومت سے یا بچوں کے اولیاء جو مستقبل میں مل جائیں سے، یا کسی رفاہی ادارہ سے اخراجات مل جائیں تو یہ لوگ اپنی لگائی ہوئی رقم وصول کرلیں، اس سلسلہ میں علامہ ابن قدامہ مقدسیؒ فرماتے ہیں :

إن اللقيط إذا لم يوجد معه شيئ لم يلزم الملتقط بالإنفاق عليه في قول عامة أهل العلم ... وتجب نفقة فى بيت المال بقول عمر رضى الله عنه في حديث أبي جميلة : اذهب فهو حر ، ولک ولاؤه ، وعلينا نفقته ... فإن تعذر الانفاق عليه من بيت المال لكونه لا مال فيه ، أو كان في مكان لا إمام فيه ، أو لم يعط شيئا فعلى من علم حاله من المسلمين الإنفاق عليه ... ولأن في ترک الإنفاق عليه هلاكه ، وحفظه عن ذالک واجب ۔(۳)

(۱) ترمذی، حدیث نمبر: ۱۱۰۲۔ (۲) سنن النسائی الکبریٰ، حدیث نمبر: ۶۳۵۴۔ (۳) المغنی: ۳۵۵/۸۔

نیز علامہ نوویؒ فرماتے ہیں :

وجب علی الإمام أن ينظم جماعة يكون هو أحد أفرادها تتولى الإنفاق عليه على سبيل الإقراض ، حتى إذا ظهر له مال أو ولى شرعى موسر أو استطاع الكسب أمكن رد ما انفق عليه ۔ (۱)

مجبوری میں بچوں کوفروخت کرنا

اس وقت دنیا میں کوئی غلام نہیں ہے، تمام انسان مرد وعورت، بچے، جوان اور بوڑھا سب آزاد ہیں، اورآزاد شخص کی خرید وفروخت حرام ہےاور بیع باطل ہے، علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں :

بطل بيع ما ليس بمال ... كالدم ... والميتة ... والحر ۔ (۲)

جوحکم بیع کا ہے وہی ہبہ کا بھی ہے، یعنی ہبہ کیا جائے تو یہ بھی باطل ہے، علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں :

فلا تجوز هبة ماليس بمال أصلاً كالحر والدم ۔ (۳)

لہٰذا حد درجہ افلاس ہو، حد درجہ مجبوری ہو، اس کے باوجود کوئی باپ اپنے بچہ کو کسی اور کے ہاتھ فروخت نہیں کرسکتا اور نہ ہبہ کرکے اسے مالک بنا سکتا ہے۔

اگرفروخت اور ہبہ کئے بغیر دوسرے کو حوالہ کردے اور وہ شخص غیر انسانی اور غیر اسلامی حرکت کئے بغیر بچہ کی پرورش وپرداخت کرے، جس طرح لے پالک اور منھ بولا بیٹا کا معاملہ ہوتا ہے، تو اس میں کوئی حرج معلوم نہیں ہوتا ہے، جیسا کہ حضرت زید بن حارثہؓ کو رسول اللہ ﷺ نے اپنی تحویل میں لیا اور لے پالک کی طرح معاملہ کیا، ظاہر ہے کہ اس صورت میں متبنیٰ بچہ تمام انسانی حقوق رکھتا ہے اور پرورش کرنے والا نہ تو اس کا مالک ہوتا ہے اور نہ اس بچہ کا حقیقی باپ کہلاتا ہے، بچہ کے والدین وہی کہلاتے ہیں جو حقیقی ماں باپ ہیں، اسی لئے بچہ جب پرورش کرنے والے کے گھر جوان ہوجاتا ہے تو پردہ وغیرہ کے احکام بھی جاری ہوجاتے ہیں، اس لئے بچہ کو ایسے شخص کے حوالہ کیا جاسکتا ہے جو بچہ کے ساتھ ویسا ہی معاملہ کرے جو لے پالک کے ساتھ کیا جاتا ہے۔

اگر بچہ کو ایسے شخص کے حوالہ کیا جائے جس کے بارے میں یقین ہو کہ وہ بچہ کے ساتھ غیر انسانی یا غیر شرعی حرکت کرے گا، جیسے یقین ہو کہ بچہ لینے والا اسے کہیں اور بیچ دے گا، یا غلام جیسا معاملہ کرے گا، یا جنسی استحصال کرے گا، یا اسے بندھوا مزدور بنائے گا، یا گداگری کے لئے استعمال کرے گا، یا اس طرح کا کوئی اور غیر انسانی وغیر اسلامی عمل کرے گا تو ایسے شخص کے حوالہ کسی بچہ کو کرنا ناجائز اور حرام ہوگا، جیسا کہ فقہاء نے غلام کے بارے

(۱) المجموع شرح المہذب:۱۶/۱۵۵۔ (۲) الدر المختار مع الرد:۷/۲۳۵۔ (۳) بدائع الصنائع:۵/۱۶۹۔

میں لکھا ہے کہ اگر مالک غلام اپنے غلام کوکسی ایسے شخص کے ہاتھ بیچے جولواطت کی بری عادت میں مبتلا ہوتو ایسے شخص کے ہاتھ بے ریش غلام کو بیچنا جائز نہ ہوگا، علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں :

جاز بیع عصیر عنب ممن یعلم أنه یتخذ خمرا ... بخلاف بیع أمرد ممن یلوط به ـ (۱)

اگر مذکورہ باتوں کا یقین نہ ہو؛ لیکن ظن غالب ہو، یعنی دوسرے قرائن سے اندازہ ہو کہ بچہ کے ساتھ مذکورہ غیر انسانی وغیر اسلامی عمل کیا جائے گا تو بھی بچہ کو ایسے شخص کے حوالہ کرنا جائز نہ ہوگا؛ کیوں کہ طہارت، نماز اور روزہ وغیرہ کے متعدد مسائل میں غالب ظن پر حکم لگایا جاتا ہے، گویا شریعت نے ظن غالب کو بھی یقین کے قائم مقام مانا ہے، اس لئے بچہ ایسے ہی شخص کے حوالہ کیا جاسکتا ہے، جہاں لے پالک جیسا برتاؤ کیا جائے۔

اگر بچہ ایسے شخص کے حوالہ کیا جائے جسے مذکورہ بالا تفصیل کے مطابق بچہ دینا جائز ہے، تو اس سے ہدیہ لینا اور ہدیہ کی رقم سے اپنے مزید بچہ کی پرورش کرنا درست ہے یا نہیں؟ — اگر یہ معاملہ مشروط ہو تو ہدیہ لینا جائز نہیں؛ کیوں کہ مشروط صورت میں ہدیہ بچہ کا عوض سمجھا جائے گا اور بچہ کا عوض لینا ناجائز ہے، جیسا کہ آزاد شخص کی بیع کی ممانعت وحرمت ہے، اگر ہدیہ کی بات مشروط نہ ہو؛ لیکن اس کا عرف ہو تو بھی ہدیہ لینا ناجائز ہے، جیسا کہ مشہور قاعدہ ہے: ''المعروف عرفاً کالمشروط شرعاً'' (۲) اگر ہدیہ لینا نہ تو معاہدہ کے مطابق ہو اور نہ اس کا عرف ہو اور بچہ لینے والا بچہ دینے والے کو بطور تعاون اپنی خوشی ومرضی سے ہدیہ دے تو اس کی اجازت ہوگی؛ کیوں کہ ہدیہ کی حقیقت یہی ہے کہ کوئی دوسرے کو بلا عوض کوئی چیز دے اور مالک بنادے، علامہ تمرتاشی غزی حنفی فرماتے ہیں :

ھی تملیک العین مجاناً ـ (۳)

بچوں کو دوسرے کے حوالہ کرنے کی روک تھام

اس مسئلہ کا بنیادی رشتہ معاش سے ہے، کوئی بھی باپ مجبوری کے بغیر اپنا بچہ دوسرے کے حوالہ نہیں کرتا ہے، معاشی مجبوری کے نتیجہ میں ایک باپ کا بچہ کو دوسرے کے حوالہ کرنا ایک لمحۂ فکریہ ہے، اس سلسلہ میں اسلام کی ہدایت واضح ہے، اسلام نے اہل ثروت اور اہل وسعت کو حکم دیا کہ ایسے مجبور وقلاش لوگوں کا مالی تعاون کریں، غور کیا جائے کہ جب مکہ سے صحابہ ہجرت کر کے مدینہ تشریف لائے تو وہ خالی ہاتھ تھے، رسول اللہ ﷺ نے انصاری صحابہ پر مہاجرین صحابہ کو تقسیم کر دیا، ان کے درمیان مواخات کا رشتہ قائم فرمادیا۔

---

(۱) الدر المختار علی ہامش الرد: ۹/ ۵۶۰-۵۶۱، کتاب الحظر والاباحہ۔

(۲) الاشباہ والنظائر: ۲۷۸۔ (۳) تنویر الابصار مع الدر والرد، کتاب الھبۃ۔

اس میں سبق ہے کہ سماج کے اصحاب وسعت مفلوک الحال لوگوں کا ضرور خیال رکھیں، اسی طرح اسلام نے زکوٰۃ کو رُکن اسلام قرار دے کر غرباء ومساکین کے تعاون کی بہترین صورت پیش کی، اس پس منظر میں اُمتِ مسلمہ کی ذمہ داری ہے کہ وہ اپنی زکوٰۃ دینے میں ایسے علاقہ کے لوگوں کا ضرور خیال رکھیں جہاں کے مسلمان انتہائی پستی میں ہیں، جیسا کہ آفات وحادثات میں مسلمان متحرک ہو کر آفت زدہ مسلمانوں کی مدد کرتے ہیں، اسی طرح مسلمان پسماندہ علاقہ کے لوگوں کی زکوٰۃ سے خصوصی مدد کریں، مذکورہ دوصورتوں کے علاوہ تیسری صورت یہ ہے کہ اب تقریباً ہر ملک میں کچھ نہ کچھ رفاہی ادارے کام کر رہے ہیں، جہاں چھوٹے بچوں سے لے کر بوڑھوں تک کے لئے کفالت کا انتظام ہے، ایسے مفلوک الحال باپ کی ایسے اداروں تک رہبری کی جائے، بشرطیکہ اس ادارہ میں غیر اسلامی تربیت نہ ہوتی ہو، اس کے علاوہ موقع ومحل کے اعتبار سے بعض اور صورتیں بھی سامنے آسکتی ہیں۔

معذور بچوں کو ہسپتال میں رکھنا

اگر بچہ جسمانی یا ذہنی ودماغی اعتبار سے معذور ہو، پیدائش کے بعد معذور ہو گیا ہو تو اس کا علاج کرانا لازم ہے یا نہیں؟ فقہاء کی تحریروں سے معلوم ہوتا ہے کہ علاج کرانا واجب نہیں ہے؛ بلکہ بہتر وافضل ہے، جیسا کہ ذیل کی تحریر سے معلوم ہوتا ہے :

صام ولم یاکل حتی مات ، ومن امتنع من التداوي حتی مات لم یاثم ۔ (۱)

لیکن حقیقت یہ ہے کہ بنیادی طور پر بیماری کی نوعیت تین ہو سکتی ہے :

(الف) اس بیماری کا علاج دستیاب ہو اور علاج سے شفاء یقینی یا ظن غالب کے درجہ میں ہو، جیسے ہاتھ ٹوٹنے پر اس کا علاج کہ اس سے فائدہ تقریباً یقینی ہوتا ہے، عام طور پر موسم کے بدلنے سے نزلہ، زکام اور کبھی موسمی بخار آتا ہے، ایسی بیماری کا علاج کافی آسان ہے اور اس کی دواؤں سے فائدہ یقینی نہ بھی ہو تو کم از کم ظن غالب کے درجہ میں ضرور ہوتا ہے، ایسی صورت میں علاج کرنا لازم وواجب ہوگا اور علاج سے غفلت برتنے والا مجرم سمجھا جائے گا۔

(ب) ایسی بیماری لاحق ہو جس کا علاج سے ختم ہونا امر موہوم ہو، یا اس کے قریب قریب ہو، جیسے کینسر آخری اسٹیج میں ہو اور چند ڈاکٹروں نے اب دواؤں کے غیر مؤثر ہونے کی شہادت دے دی ہو، ایسی صورت میں علاج نہ کرانے کی اجازت ہوگی۔

(۱) الاختیار لتعلیل المختار: ۴/۱۷۴، لمجد الدین ابی الفضل الحنفی ۔

(ج) تیسری صورت یہ ہے کہ اس بیماری کا علاج دستیاب ہو، فائدہ یقینی یا ظن غالب کے طور پر نہ ہو؛ بلکہ دونوں پہلو برابر ہو، یعنی مریض علاج کی صورت تندرست بھی ہوسکتا ہے اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ دوا بالکل اثر نہ کرے، ایسی ہی صورتوں کے بارے میں فقہاء نے علاج کو مستحسن اور صرف بہتر قرار دیا ہے، الاختیار نامی کتاب کی مذکورہ بالا عبارت کا منشا بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔

پس، ایسے معذور بچوں کی بیماری اور اس کے لئے دستیاب علاج کی بابت غور کیا جائے کہ علاج کس درجہ مؤثر ہوگا؟ اسی اعتبار سے بچوں کے اولیاء پر علاج کی ذمہ داری عائد ہوگی، یعنی بعض صورتوں میں علاج کرانا لازم ہوگا، بعض صورتوں میں مستحسن اور مستحب ہوگا اور بعض صورتوں میں محض جائز ہوگا، جیسا کہ سطور بالا میں اس کی تین صورتیں بیان کی گئی ہیں۔

رہا یہ مسئلہ کہ کیا مصروف ماں باپ ایسے معذور بچوں کو ہسپتال میں داخل کر سکتے ہیں؟ اگر یہ کام بغرض علاج ہو تو اس کے جواز میں کوئی شبہ نہیں ہے اور اگر محض نگہداشت اور اپنا دامن بچانے کے لئے ہو تو کیا اس کی اجازت ہوگی؟ —— راقم الحروف کے نزدیک اس کا جواب مبتلیٰ بہ کے حالات پر موقوف ہے، اگر معذور بچہ کے والدین مصروف ہوں اور ملازمت کی مجبوری میں بچہ کی صحیح دیکھ ریکھ نہ کر سکتے ہوں تو پھر بچہ کو ہاسپٹل کے حوالہ کر دینا درست ہوگا کہ یہ دو شر میں سے اخف کا ارتکاب کرنا سمجھا جائے گا، جیسا کہ مشہور فقہی قاعدہ ہے: ''الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف'' (۱) اور اگر ایسی مجبوری نہ ہو تو بچہ کو ہاسپٹل کے حوالہ کرنا جائز نہ ہوگا؛ کیوں کہ بچہ کا حق ماں باپ پر ہے کہ وہ اس کی دیکھ ریکھ کریں اور یہ حق شریعت نے دیا ہے، جیسا کہ بعض فقہاء نے صراحت کی ہے کہ حق پرورش بچہ کا حق ہے، فقیہ ابواللیث ہندوانی، ابن ابی لیلیٰ، ابوثور وغیرہ اسی کے قائل ہیں، علامہ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں:

وهو قول ابن أبي ليلى وأبي ثور تجبر ، واختاره أبوالليث والهندواني من مشائخنا ، لأن ذالک حق الولد ۔ (۲)

واضح ہو کہ پہلی صورت جس میں بچہ کو ہاسپٹل کے حوالہ کرنا جائز ہے، اس میں بھی وقفہ وقفہ سے ماں باپ کا بچہ سے ملنا ضروری ہے۔

• • •

(۱) الاشباہ والنظائر: ۲۵۸۔ (۲) فتح القدیر: ۳۳۱/۴۔

علم وادب کی ریاست کے بادشاہ
حضرت مولانا ریاست علی بجنوریؒ

خالد سیف اللہ رحمانی

کچھ ادارے تاریخ کا حصہ ہوتے ہیں اور جو کچھ خدمات ان کے لئے مقدر ہیں، انھیں انجام دے کر تاریخ کے خاکستر میں دب جاتے ہیں، اور کچھ اللہ کی طرف سے تاریخ ساز بن جاتے ہیں، جو صرف پھل نہیں دیتے؛ بلکہ ان درختوں کو جنم دیتے ہیں، جن سے پھل پیدا ہوں، جو صرف پھول نہیں دیتے؛ بلکہ ایک پھلواری کو وجود میں لاتے ہیں، جو صرف روشنی نہیں دیتے؛ بلکہ ایسے چراغ وجود میں لاتے ہیں، جن کی لَو سے ہزاروں چراغ جلائے جاتے ہیں، ایسے ہی بافیض اداروں میں ایک 'دارالعلوم دیوبند' ہے، یقیناً دارالعلوم ایک سمندر ہے، جس سے علم کی نہریں پھوٹتی ہیں، وہ ایک آفتاب جہاں تاب ہے، جس سے ہزاروں ستاروں کو روشنی ملتی ہے اور وہ ایک شجر طوبیٰ ہے؛ جس کی سایہ دار ٹہنیاں مشرق سے مغرب تک سایہ فگن ہیں: ''اَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللهُ مَثَلًا ، كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ ، اَصْلُهَا ثَابِتٌ وَّ فَرْعُهَا فِي السَّمَآءِ'' ۔(ابراہیم: ۲۴)

دارالعلوم نے اپنے قیام سے لے کر آج تک ہر عہد میں بڑے بڑے اہل علم کو جنم دیا ہے، بیسویں صدی میں جو علماء، اصحابِ فکر اور اہل نظر اس دانش گاہ سے پیدا ہوئے، ان میں ایک قابل ذکر شخصیت استاذ الاساتذہ حضرت مولانا ریاست علی بجنوریؒ کی تھی، اس حقیر کو ۱۳۹۶ھ میں اس عظیم درسگاہ میں حاضری کا اور یہاں سے کسبِ فیض کا موقع ملا، اس وقت مولانا موصوف وسطیٰ کے استاذ تھے اور غالباً ششم عربی تک کی کتابیں آپ سے متعلق تھیں، میرے عم محترم حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمیؒ اور ان کے درمیان بڑے اچھے مراسم تھے، قاضی صاحب ابتدائے سال ہی میں کسی مناسبت سے تشریف لائے اور مولانا موصوف نے اپنے پھوپھا حضرت مولانا سلطان الحق صاحب (ناظم کتب خانہ) کے یہاں ان کی پرتکلف ضیافت کا اہتمام کیا، مجھے بھی قاضی صاحبؒ کے ساتھ اس میں شرکت کا موقع مل گیا تھا، اس وقت پہلی بار قریب سے مولانا کو دیکھنے کا موقع ملا، مولانا کے سراپا اور مزاج واخلاق کی تصویر اسی وقت سے ذہن میں نقش ہے، کھلا ہوا رنگ، درمیانہ قد وقامت، سیاہ داڑھی، جس کے چند بال سفید تھے،

کشادہ پیشانی، دوپلی ٹوپی، کرتا اور شلوار، سر سے پاؤں تک سفید پوش، سنجیدہ ومتین لیکن خوش مزاج، زبان ایسی کہ جیسے الفاظ سنگ مرمر سے تراشے گئے ہوں، بے تکلف اور مہربان، احباب اور شاگردوں کے ساتھ گفتگو میں ظرافت کی آمیزش اور محبت آمیز طنز، حاضر جواب، بروقت اساتذہ شعر وسخن کے کلام کا استعمال کچھ اس برجستگی سے کرتے کہ گویا یہ شعر اسی موقع کے لئے کہا گیا ہو، مہمان نواز، طلبہ کے ہمدرد، بزرگوں کے نیازمند اور معاصرین کے قدرداں۔

ان کا میزبانِ رسول حضرت ابوایوب انصاریؓ سے ملتا ہے، اور سلسلۂ نسب میں شیخ الاسلام عبداللہ انصاری ہروی (متوفی ۳۹۶ھ) اور ہندوستان کے معروف صاحب علم، استاذ الاساتذہ قطب الدین سہالویؒ (متوفی: ۱۱۳۰ھ) کے اسماء گرامی بھی ملتے ہیں؛ جس سے اس خاندان کے علمی مقام کا اندازہ کیا جاسکتا ہے، اسی خاندان کی ایک نیک سیرت شخصیت منشی فراست علی مرحوم اپنے آبائی مقام موضع حبیب والا، ضلع بجنور سے علی گڑھ منتقل ہو گئے تھے، جو مولانا کے والد ماجد تھے اور پیشۂ تدریس سے تعلق رکھتے تھے، یہیں ۹/مارچ ۱۹۴۰ء کو محلہ حکیم سرائے میں آپ پیدا ہوئے، ۱۹۵۱ء میں مقامی پرائمری اسکول سے چوتھی جماعت کی تکمیل کی، پھر ان کے پھوپا اور کتب خانہ دارالعلوم دیوبند کے ناظم مولانا محمد سلطان الحق صاحبؒ کی جوہر شناس شخصیت نے اپنے ساتھ لیا اور آپ دیوبند لائے گئے، ابتداء سے انتہاء تک دارالعلوم ہی سے کسب فیض کیا، یہاں تک کہ ۱۹۵۸ء میں فراغت حاصل کی اور اول درجہ سے کامیاب ہوئے۔

اس وقت شیخ الہند حضرت مولانا محمود حسن دیوبندی کے تلمیذ رشید حضرت مولانا فخر الدین احمد صاحبؒ دارالعلوم دیوبند کے شیخ الحدیث تھے، ان کا درس علم وتحقیق، موضوع کے احاطہ اور زبان وبیان کی خوبصورتی کے لحاظ سے ایک بے مثال درس تھا، شاید یہ کہنا بے جانہ ہوگا کہ ان کے بعد دارالعلوم کی مشیخت حدیث کو اس درجہ کا کوئی اور شخص نہیں ملا: '' ولعل اللہ یحدث بعد ذٰلک أمراً ''حضرت مولانا ریاست علی صاحبؒ کچھ اس طرح ان کے دامن تربیت سے وابستہ ہوئے کہ جب تک وہ زندہ رہے، ہمیشہ فیضیاب ہوتے رہے، ۱۳۹۱ھ میں دارالعلوم دیوبند میں درجۂ ابتدائی میں مدرس مقرر ہوئے اور ترقی کرتے ہوئے ۱۴۰۳ھ میں درجۂ علیاء کے استاذ ہو گئے، پھر تادم وفات تدریس سے اپنا تعلق برقرار رکھا، اخیر زمانہ میں سنن ترمذی جیسی حدیث کی اہم کتاب جس کو دارالعلوم دیوبند اور اس کے ہم مزاج اداروں میں خصوصی اہمیت کے ساتھ پڑھایا جاتا ہے اور لائق ترین استاذ سے اس کی تدریس متعلق کی جاتی ہے، آپ سے متعلق رہی۔

جس وقت یہ حقیر دارالعلوم دیوبند پہنچا تھا، اس وقت دورۂ حدیث کی کتابیں بہت ہی سینیر اساتذہ سے

متعلق تھیں، جن میں سوائے حضرت مولانا محمد سالم قاسمی صاحب دامت برکاتہم کے اب کوئی شخصیت باقی نہیں رہی، اللہ تعالیٰ ان تمام بزرگوں کو شایانِ شان اجر عطا فرمائے اور ان کے درجات بلند کرے؛ لیکن اس وقت درجہ وسطیٰ کے دو تین اساتذہ کا درس بہت مقبول تھا، طلبہ ان سے بہت خوش رہتے تھے اور ان کے ثناء خواں تھے، ان میں ایک نام حضرت مولانا ریاست علی بجنوری صاحبؒ کا بھی تھا۔

ان میں چوں کہ شفقت کا رنگ غالب تھا، مزاج میں بے تکلفی اور شائستہ ظرافت تھی، ہٹو بچو کا مزاج نہیں تھا؛ اس لئے طلبہ ان سے قریب رہتے تھے، وہ طلبہ بھی جو اُن سے پڑھے ہوئے تھے، وہ بھی جن کے اسباق اُن سے متعلق نہیں تھے اور وہ بھی جو اُن سے پڑھ کر فارغ ہو چکے تھے؛ اس لئے مولانا کے پاس طلبہ کی کافی آمد و رفت رہتی تھی، ان کا ادبی ذوق بھی بہت اونچا تھا؛ اس لئے طلبہ ان سے اپنی تحریروں کی اصلاح کے لئے بھی رُجوع کیا کرتے تھے اور وہ بڑی فراخ دلی کے ساتھ رہنمائی کرتے تھے۔

ان کی صلاحیت ہمہ جہت تھی، شاعر تو وہ تھے ہی، نثر کا ذوق بھی بڑا اونچا تھا، اسی نسبت سے ۱۴۰۲ھ میں ماہنامہ دارالعلوم کے مدیر مسئول مقرر ہوئے، نیز ان کے علمی و تحقیقی مزاج کو سامنے رکھتے ہوئے ۱۴۰۸ھ میں انھیں شیخ الہند اکیڈمی کا نگراں مقرر کیا گیا، عام طور پر جو لوگ علمی میدان کے شہسوار ہوتے ہیں، ان میں انتظام وانصرام کا سلیقہ نہیں ہوتا؛ لیکن مولانا کو اللہ نے اس صلاحیت سے بھی نوازا تھا، وہ اُصولوں پر قائم رہتے ہوئے لوگوں کو خوش رکھنے کا فن جانتے تھے، اسی نسبت سے انھیں پہلے مجلس تعلیمی کا نائب ناظم پھر ناظم مقرر کیا گیا، کئی بار عارضی طور پر نائب مہتمم اور کارگذار مہتمم کی ذمہ داری بھی متعلق کی گئی، پھر مستقل طور پر نائب مہتمم مقرر کرنے کا بھی فیصلہ ہوا؛ لیکن آپ نے معذرت کر دی؛ بلکہ عمر کے اخیر حصہ میں تمام انتظامی ذمہ داریوں سے سبکدوش ہو کر تدریس اور ایضاح البخاری کی ترتیب کے لئے یکسو ہو گئے۔

ان کا خط بھی بڑا پاکیزہ ہوا کرتا تھا، ایسا لگتا تھا کہ الفاظ کے موتی کاغذ پر بکھیر دیئے گئے ہیں، میرے ایک استاذ حضرت مولانا فضل الرحمٰن قاسمی صاحبؒ ان کے ہم درس تھے اور دونوں میں دوستانہ تعلق تھا، وہ ان کا بڑا ذکر خیر کیا کرتے تھے اور اپنے دو ساتھیوں کے حسن تحریر کا ذکر کرتے تھے، ایک: مولانا موصوف کا، دوسرے: حضرت مولانا محمد حنیف ملیؒ (مالیگاؤں) کا، اور کہتے تھے کہ مولانا حنیف ملی خوش رقم تھے اور مولانا ریاست علی صاحب خوش رقم بھی تھے اور زود رقم بھی، شاید اسی لئے وہ مولانا فخر الدین صاحب کے درس کے بہتے دریا کو لوح و قرطاس پر لانے میں کامیاب ہوئے۔

تدریسی، تربیتی اور انتظامی مصروفیات کی وجہ سے مولانا کو تصنیف و تالیف کی طرف زیادہ توجہ دینے کا موقع

نہیں ملا؛ حالاں کہ اگر وہ اس جانب توجہ دیتے تو ان کا شمار ان کے دور کے بڑے مصنفین میں ہوتا؛ لیکن ان کی دو تحریری یادگاریں ہمارے سامنے ہیں، ایک: شوریٰ کی شرعی حیثیت، جس میں انھوں نے شورائی نظام کی اہمیت اوراس کے اختیارات پر بڑی فاضلانہ گفتگو کی ہے؛ اگرچہ ایک خاص پس منظر میں استاذ گرامی حضرت مولانا معراج الحق صاحبؒ کی ایماء پر انھوں نے یہ کتاب تالیف کی ہے؛ لیکن نفس موضوع کے اعتبار سے بھی یہ بڑی اہم کتاب ہے اور اُردو زبان میں شاید اس مسئلہ پر اتنی تفصیل کے ساتھ قلم نہیں اُٹھایا گیا۔

دوسرا کام؛ بلکہ کارنامہ 'ایضاح البخاری' کی ترتیب ہے، یہ کام میری نظر میں اس لئے بڑی اہمیت کا حامل ہے کہ اس کتاب نے مولانا فخر الدین احمد صاحبؒ کو علمی ودرسی دنیا میں زندہ رکھا ہے، امام شافعیؒ سے منقول ہے کہ لیث ابن سعد امام مالکؒ سے زیادہ فقیہ تھے؛ لیکن ان کے شاگردوں نے ان کو ضائع کردیا؛ چنانچہ یہ ایک حقیقت ہے کہ علمی شخصیتیں اکثر اپنے تصنیفی وتالیفی کارناموں سے زندہ رہتی ہیں، اور اگر کسی شخص کو تصنیف وتالیف سے اشتغال کا موقع نہیں ملا، یا ان کا علمی سرمایہ محفوظ نہیں رہا تو اگر شاگردوں نے ان کے افادات کو جمع کیا تو یہ ان کی زندگی کو باقی رکھتا ہے، ورنہ آہستہ آہستہ ان شخصیت لوگوں کے ذہن سے محو ہوجاتی ہے، اس کی سب سے بڑی مثال خود امام ابوحنیفہؒ ہیں کہ آپ کی براہ راست تصنیفات محفوظ نہیں رہ سکیں اور جو چیزیں باقی ہیں اور آپ کی طرف منسوب ہیں، اہل علم کے نزدیک ان کی نسبت مشکوک ہے؛ لیکن آپ کے باکمال شاگردوں، خاص کر امام محمدؒ کے ذریعہ آپ کا علمی وفقہی سرمایہ محفوظ ہوگیا، جو آج اہل علم کی آنکھوں کا سرمہ بنا ہوا ہے اور اہل سنت والجماعت کی غالب تعداد آپ ہی کے فقہی اجتہادات کی متبع ہے۔

یہ صورت حال ہر دور میں پیش آئی ہے، بزرگانِ دیوبند میں استاذ الاساتذہ علامہ ابراہیم بلیاویؒ ایک امتیازی شان کے استاذ تھے، میں نے حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام صاحبؒ سے ان کے بارے میں سنا کہ وہ ایسے عالم تھے کہ بڑے سے بڑا عالم بھی اگر ان کے سامنے بیٹھتا تو اس پر اس کا جہل واضح ہوجاتا؛ لیکن علامہ بلیاویؒ کا کوئی قابل ذکر تالیفی سرمایہ محفوظ نہیں رہ سکا اور نہ شاگردوں نے ان کے افادات مرتب کئے؛ اس لئے موجودہ دور کے نوجوان علماء کے یہاں شاذ ونادر ہی ان کا ذکر ملتا ہے، اگر مولانا ریاست علی بجنوری صاحبؒ نے اپنے محبوب استاذ مولانا فخر الدین احمد صاحبؒ کے درس بخاری کو مرتب نہیں کیا ہوتا تو ان کے تمام تر علمی ودرسی کمالات کے باوجود آج ان کا حال علامہ بلیاویؒ سے مختلف نہیں ہوتا اور صرف تاریخ دار العلوم میں ان کا نام پڑھنے کو ملتا؛ اس لئے مولانا ریاست علی صاحبؒ نے اپنے استاذ کے افادات کو مرتب کرکے ان کی شخصیت کو زندۂ جاوید بنادیا۔

میرا خیال ہے کہ گہرے مضامین کو خوبصورت تعبیر میں بیان کرنے اور دقیق فنی مسائل کو زبان وبیان کے

محاسن کے ساتھ پیش کرنے کے اعتبار سے درسی شروح کی دنیا میں 'ایضاح البخاری' ایک منفرد کتاب ہے، جس کا اپنا رنگ وآہنگ ہے؛ حالاں کہ گاہے گاہے طولِ کلام بھی ہے؛ لیکن پڑھنے والوں کی طبیعت اُکتاتی نہیں ہے اور مضمون دوپہر کی دھوپ کی طرح واضح ہوجاتا ہے، میں پہلے اس کتاب کی حسن تعبیر کو دیکھ کر سمجھتا تھا کہ شاید مولانا فخر الدین صاحبؒ کے مفہوم کو مولانا ریاست علی صاحبؒ نے اپنے الفاظ کا پیرہن دیا ہے؛ کیوں کہ سنجیدہ اور دقیق مضامین کو اتنی خوبصورت تعبیر میں برجستہ پیش کرنا بظاہر ممکن نہیں ہوتا؛ لیکن میں نے خود مولانا ریاست علی صاحب سے اس بارے میں دریافت کیا تو انھوں نے فرمایا کہ حضرت کی تقریر ہوتی ہی ایسی تھی اور اس میں الفاظ بھی ان ہی کے ہیں، پھر حضرت مولانا فخر الدین صاحبؒ کے بعض اور شاگردوں نے بھی بتایا کہ مولانا کے درس کی زبان بڑی خوبصورت اور مرتب ہوا کرتی تھی؛ لیکن بہر حال اتنے تفصیلی درس کو اخذ کرنا اور ان کی نقل وترتیب کا کام انجام دینا بھی کوئی معمولی کام نہیں ہے، اس کے علاوہ حسبِ ضرورت مراجع سے رُجوع کرنے، عنوانات قائم کرنے، کہیں کوئی خلاء رہ گیا ہو تو اسے پُر کرنے کا کام فاضل مرتب ہی کے ذریعہ ہوا ہے، پھر تقریر وتحریر کی زبان میں فرق ہوتا ہے، تقریر کتنی ہی عمدہ کیوں نہ ہو، جب اس کو تحریر کا پیکر دیا جاتا ہے تو بہت کچھ حک واضافہ کرنا پڑتا ہے اور یہ سب کام آپ ہی نے انجام دیا ہے۔

میں نے خاصا عرصہ پہلے ذکر کیا تھا کہ اگر یہ کام آپ کے ہاتھوں مکمل ہوجاتا تو بڑا اچھا ہوتا اور یہ کتاب استاذ وشاگرد دونوں کی یادگار بن جاتی، مولانا نے بتلایا کہ اب میں واقعی یکسو ہوکر اس کام کو مکمل کرنا چاہتا ہوں؛ لیکن حضرت کی زیادہ تر بحث جلد اول میں کتاب الایمان، کتاب العلم اور ابتدائی ابواب اور جلد دوم میں مغازی وتفسیر میں ہوا کرتی تھی، چاہتا ہوں کہ پہلے اس کو مکمل کرلوں، غالباً اخیر زمانہ میں 'ایضاح البخاری' کی کچھ اور جلدیں بھی آئی ہیں، اس کے بعد غالباً چوتھی جلد از راہ کرم مولانا نے ایک آنے والے کے ہاتھ اس حقیر کو بھی بھیجوائی تھی، خدا کرے اگر یہ کام مکمل نہیں ہوا ہو تو ان کے صاحبزادگان یا تلامذہ اسے مکمل کردیں۔

انھوں نے دارالعلوم میں طالب علمی کے آغاز سے اپنی وفات تک ایک دو سال چھوڑ کر دارالعلوم ہی کے احاطہ میں پوری زندگی گذاری، وہ دینی جلسوں اور علمی مجلسوں میں کبھی کبھی چلے جایا کرتے تھے؛ لیکن اس کا معمول بہت کم تھا، وہ ایک باکمال اور فرض شناس مدرس کی شان کے مطابق اپنا زیادہ سے زیادہ وقت دارالعلوم میں گذارتے تھے، وہ نہ صرف مسلک دیوبند پر ثابت قدم تھے؛ بلکہ تعلیمی اور تربیتی منہج میں بھی دیوبند کے موجودہ تعلیمی منہج اور نصابِ تعلیم کو ہی مدارسِ اسلامیہ کے لئے سب سے بہتر تصور کرتے تھے، چند سال پہلے دارالعلوم وقف دیوبند میں دینی مدارس کے نصابِ تعلیم اور نظام تعلیم پر 'اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا' نے ایک دو روزہ سیمینار رکھا تھا، اس

میں دیوبند ہی کے رہنے والے ایک نوجوان فاضل نے تیز وتند مقالہ پیش کیا، جس میں تبدیلیوں کے مشورہ کے ساتھ ساتھ موجودہ نظام پر تیکھی تنقید بھی کی گئی تھی، راقم الحروف اگر چہ درس نظامی کے مروجہ نصاب ونظام میں جزوی تبدیلی کا قائل ہے؛ لیکن اس مقالہ میں دیئے گئے مشورے اور خاص کر ان مشوروں کا لب ولہجہ ناگوار خاطر ہی ہوا، حضرت مولانا ریاست علی صاحبؒ اس موقع پر اپنے خطاب میں اس پر رد کرنے کا فریضہ انجام دیا، فجزاہ اللہ خیرا الجزاء۔

مولانا کی زندگی کا ایک اہم پہلو شعر وسخن کا اعلیٰ ذوق ہے، یوں تو ہندوستان کے بڑے بڑے علماء ومشائخ نے اس میدان میں طبع آزمائی کی ہے؛ لیکن زیادہ تر ان کے کلام میں نصح وموعظت اور تصوف کے معارف کو سادہ طریقہ پر پیش کیا گیا ہے، ایسے لوگ کم ہیں؛ جن کے یہاں شعری لطافت، تخیل کی بلند پروازی، دل آویز تشبیہات، اور دل کو چھو لینے والی تعبیرات پائی جاتی ہوں، مولانا ریاست علی صاحبؒ کے اشعار میں یہ خوبیاں بدرجۂ اتم پائی جاتی ہیں، وہ ایک عام مضمون کو بھی خوبصورت تشبیہات کے ساتھ پیش کرتے ہیں، جیسے آج کل حکومتیں اور جماعتیں اپنے کارناموں کا ڈھنڈورا پیٹتی رہتی ہیں اور کچھ خوشامدی لوگ ان کی تعریف میں زمین کے قلابے آسمان سے ملا دیتے ہیں، مولانا نے کس خوبصورتی کے ساتھ اس پر طنز کیا ہے :

شہادتِ گل و بلبل بہت ضروری ہے
کوئی ہزار پکارا کرے : بہار آئی

کسی بات کو بیان کرنے کے لئے پروانوں کا ذکر تو خوب ہوتا ہے؛ لیکن اصل قربانی خود شمع کی ہے، جو اپنے آپ کو جلاتی اور گھلاتی ہے، اس بے چاری کا ذکر نہیں ہوتا اور جو ظاہری کردار ہیں، ان کو شہرت دی جاتی ہے، آپ نے اس پس منظر میں کہا ہے :

تاب و تب پیہم کی پتنگے کو خبر کیا؟
خود شمع کے جلوؤں نے بنایا ہے یہ کردار

بعض ایسے مضامین جن کو اُردو شاعری کے اساتذہ شعراء نے اپنے اشعار میں باندھا ہے، مولانا نے اس کو بڑی خوبصورتی کے ساتھ اپنے اشعار میں پیش کیا ہے، جیسے مرزا اسد اللہ غالب کا یہ شعر زبان زد خاص وعام ہے :

وہ آئیں گھر میں ہمارے ، خدا کی قدرت ہے
کبھی ہم ان کو ، کبھی اپنے گھر کو دیکھتے ہیں

مولانا نے مہمان کی توقیر اور اس کی آمد پر خوشی واظہار مسرت کے مضمون کو اس طرح باندھا ہے :

نادم ہوں واقعی کرم بے حساب سے
خوش آمدید ! آپ کہاں ، میرا گھر کہاں؟

اس شعر میں گرم بے حساب کے الفاظ سے مہمان کا شکریہ، خوش آمدید سے اس کا استقبال کرنا اور ' آپ کہاں میرا گھر کہاں ' سے مہمان کی توقیر نیز اپنی طرف سے تواضع کا اظہار ہے، گویا ایک مہمان کی آمد پر جو باتیں ہونی چاہئیں، وہ سب اس میں جمع ہوگئی ہیں۔

اُردو شاعری میں ' مومن ' کا جو بلند مقام ہے، وہ محتاج بیان نہیں، ان کا یہ شعر نزاکتِ خیال کا اعلیٰ نمونہ ہے اور اسی لئے اُردو دنیا میں اس کو جو قبولیت و پذیرائی حاصل ہوئی ہے، وہ کم اشعار کو حاصل ہوئی ہے :

تم میرے پاس ہوتے ہو گویا
جب کوئی دوسرا نہیں ہوتا

اگرچہ سلاست و روانی میں اب بھی مومن کے شعر کا جواب نہیں ؛ لیکن اس خیال کو مولانا نے بھی بڑی خوبصورتی سے شعر کا پیکر دیا ہے، فرماتے ہیں :

تب کھلا ! آپ ہیں شریک سفر
مرے ہمراہ کوئی جب نہ ہوا

مولانا کے اشعار میں تغزل کا رنگ نمایاں ہوتا ہے اور بات ایسے طور پر کہی جاتی ہے جو مضراب احساس کو چھیڑ دے۔

عام طور پر اُردو شاعری میں کچھ تو وہ اساتذہ ہیں، جنھوں نے اپنا خاص اُسلوب قائم کیا ہے، کچھ وہ ہیں جنھوں نے نمائندہ شعراء کی پیروی کرنے اور ان کا رنگ اختیار کرنے کی کوشش کی ہے، اس سلسلہ میں غالب، میر اور اقبال کو خاص مقبولیت حاصل ہوئی اور بہتوں نے ان کی پیروی کی کوشش کی ؛ لیکن ایک شخص بیک وقت کئی شعراء کے اُسلوب کو ساتھ لے کر چلے اور مختلف لب و لہجہ میں اپنے اشعار کہے، یہ آسان نہیں ہوتا، مولانا مرحوم کو اللہ نے اس غیر معمولی صلاحیت سے نوازا تھا، جیسے میر کے لب و لہجہ میں کہتے ہیں :

رت بدلے گی ، پھول کھلیں گے ، جام مجھے چھلکانے دو
جام مجھے چھلکانے دو ، کونین کو وجد آجانے دو
تم بن رین اندھیری ، دور تلک سناٹا ہے
ایک میرا دل ہے پیاسا اور میرے پیمانے دو
ذرہ ذرہ سینہ کھولے ، تیری طرف کیوں لپکے ہے
ہم بیچاروں کی بھی سن لو ، ہم کو وہاں تک آنے دو

ان اشعار میں اس خوبی ومہارت کے ساتھ میر کے لب ولہجہ اوران کی زبان کو اختیار کیا گیا ہے کہ اگر اُردو شاعری کے کسی رمز شناس کو شاعر کا نام معلوم نہ ہو تو عجب نہیں کہ وہ اس کو میر ہی کے اشعار سمجھ لے۔

اسی طرح یہ اشعار ملاحظہ فرمائیں :

کسے نسبت ہے چشمِ معتبر سے　　حذرائے دل ! جہانِ کم نظر سے

منور ہے حریم زندگانی　　گدازِ شام سے ، آہِ سحر سے

اگر آپ کو معلوم نہ ہو کہ یہ مولانا ریاست علی بجنوری صاحبؒ کے اشعار ہیں تو کیا آپ کہہ سکتے ہیں کہ یہ اقبال کے اشعار نہیں ہیں، وہی شکوہ الفاظ، وہی جوش وخروش اور وہی لب ولہجہ میں وقار وتمکنت۔

مولانا کی شعری خدمات کا ایک شاہکار دارالعلوم دیوبند کا ترانہ ہے، جس میں ایک طرح سے دارالعلوم کی پوری تاریخ آ گئی ہے، اس میں اس خواب کی طرف بھی لطیف اشارہ کیا گیا ہے، جس کے مطابق رسول اللہ ﷺ نے خواب میں دارالعلوم دیوبند کی بنیادی عمارت 'نودرہ' کی نشاندہی کی تھی :

خود ساقیٔ کوثر نے رکھی ، میخانے کی بنیاد یہاں

تاریخ مرتب کرتی ہے ، دیوانوں کی روداد یہاں

ترانہ کے اشعار میں جو صوتی آہنگ اور شکوہِ الفاظ مطلوب ہے، وہ اس ترانہ میں بھرپور طریقہ پر پایا جاتا ہے اور مجاز لکھنوی کے ترانہ علی گڑھ سے کسی طرح کم نہیں، مولانا نے ظفر تخلص اختیار کیا تھا اور آپ کا مجموعۂ کلام 'نغمۂ سحر' کے نام سے شائع ہو چکا ہے، یادش بخیر، جس سال ہم لوگ دورۂ حدیث میں تھے، اسی سال غالباً اس پر اتر پردیش اُردو اکیڈمی سے ایوارڈ بھی ملا تھا، مولانا کا حق ہے کہ کوئی صاحب حوصلہ اپنی پی، ایچ، ڈی کے لئے آپ کی ادبی خدمات کا موضوع اختیار کرے، وباللہ التوفیق۔

اس حقیر کا کوئی سبق ان کے پاس نہیں تھا؛ اس لئے براہ راست ان سے استفادہ کا موقع نہیں ملا اور کم آمیزی کے مزاج کی وجہ سے زمانۂ طالب علمی میں زیادہ آمدورفت بھی نہیں رہی؛ لیکن بعد میں جب بھی دیوبند جانا ہوتا، آپ کے یہاں حاضری ہوتی، المعہد العالی الاسلامی حیدرآباد کے قیام کے بعد اس کے پہلے سالانہ جلسہ میں راقم نے حضرت مولانا محمد نعمت اللہ اعظمی دامت برکاتہم اور مولانا ریاست علی بجنوریؒ کو دعوت دی تھی، انھوں نے دعوت قبول کی اور تشریف لائے، اس وقت معہد بالکل ابتدائی حالت میں تھا، راستے نہایت ہی ناہموار تھے، قرب وجوار میں کوئی آبادی نہیں تھی، پڑوس میں ایک عصری تعلیمی ادارہ تھا، وہیں سے بجلی لی جاتی تھی، اتفاق سے اتنی شدید

بارش ہوئی کہ راستہ آمد ورفت کے لائق نہیں رہا، دونوں بزرگوں کا قیام میرے غریب خانہ پر میری ذاتی لائبریری کے ہال میں رہا، صرف ایک دفعہ معہد لایا گیا، جس کی اس وقت صرف ایک منزل تھی، اسی کے ایک ہال میں طلبہ کا قیام تھا اور ایک ہال کھانے کے لئے تھا اور ایک ہال میں چھوٹی موٹی لائبریری بھی تھی، لائبریری کے ہال میں دونوں بزرگوں کے محاضرات ہوئے، اگلے دن شہر میں جلسۂ عام ہوا اور ان بزرگوں کے ہاتھوں فارغین میں اسناد تقسیم کی گئیں، جلسہ میں شہر کے پڑھے لکھے لوگوں اور ذمہ دارانِ مدارس کی بڑی تعداد موجود تھی۔

یہ بات ظاہر ہے کہ ان بزرگوں کے استقبال اور قیام کا معقول انتظام نہیں ہوسکا؛ لیکن انھوں نے اپنی خوش اخلاقی اور خورد نوازی سے مجھے اس کا ذرا بھی احساس نہیں ہونے دیا، مولانا ریاست علی صاحبؒ بار بار اس حقیر اور معہد کے اساتذہ وطلبہ کی حوصلہ افزائی کرتے رہے، خاص طور پر فرمایا: مجھے یہاں کی دو باتیں بہت پسند آئیں، ایک: افراد سازی، دوسرے: سلیقہ شعاری، کہنے لگے: یہاں جو اساتذہ پڑھا رہے ہیں، یا جو طلبہ پڑھ رہے ہیں، وہ بیشتر میرے شاگرد رہ چکے ہیں؛ لیکن یہاں میں نے ان کے جو تحقیقی مقالات دیکھے، وہ غیر معمولی ہیں اور ان کے اندر یہ صلاحیت تربیت کے ذریعہ پیدا ہوئی ہے، سلیقہ شعاری کے بارے میں کہا کہ: میں نے دیکھا کہ لائبریری کے نظام سے لے کر طلبہ کا پروگرام، جلسہ کا دعوت نامہ اور شہر میں منعقد ہونے والا سالانہ جلسہ ساری چیزوں کو ایک خاص سلیقہ سے انجام دیا گیا اور کہیں کوئی بھونڈا پن نظر نہیں آیا، مولانا نے 'کتاب الرائے' میں بھی اسی تاثر کا اظہار فرمایا۔

خدا کرے مولانا نے جس حسن ظن کا اظہار کیا، وہ واقعی ادارہ کے خدام میں موجود ہو؛ لیکن بالکل ابتدائی دور میں ان کی اس حوصلہ افزائی نے ہمارے حوصلوں کو مہمیز کیا؛ اس کے بعد سے مولانا کی شفقت بڑھتی گئی، جہاں بھی ملتے، بڑی محبت سے ملتے، شفقت سے پیش آتے، غائبانہ بھی ذکر خیر کرتے اور دارالعلوم سے فارغ ہونے والا کوئی طالب علم معہد میں داخلہ کے لئے مشورہ کرتا تو اس کی تائید کرتے، یہ ان کی بڑائی اور چھوٹوں کے ساتھ شفقت تھی، جسے سیکھنے کی ضرورت ہے!

علم وادب کا یہ بلبل خوش نوا مؤرخہ: ۲۰ رمئی ۲۰۱۷ء کو گلشن قاسمی کو رنجیدہ وافسردہ چھوڑ کر رُخصت ہوگیا؛ لیکن ہزاروں شاگردوں کے دلوں میں وہ آج بھی زندہ ہے اور سدا زندہ رہے گا۔

اللّٰهم اغفر لهٗ وارحمهٗ وتقبل حسناتهٗ وتجاوز عن سيئاته .

• • •